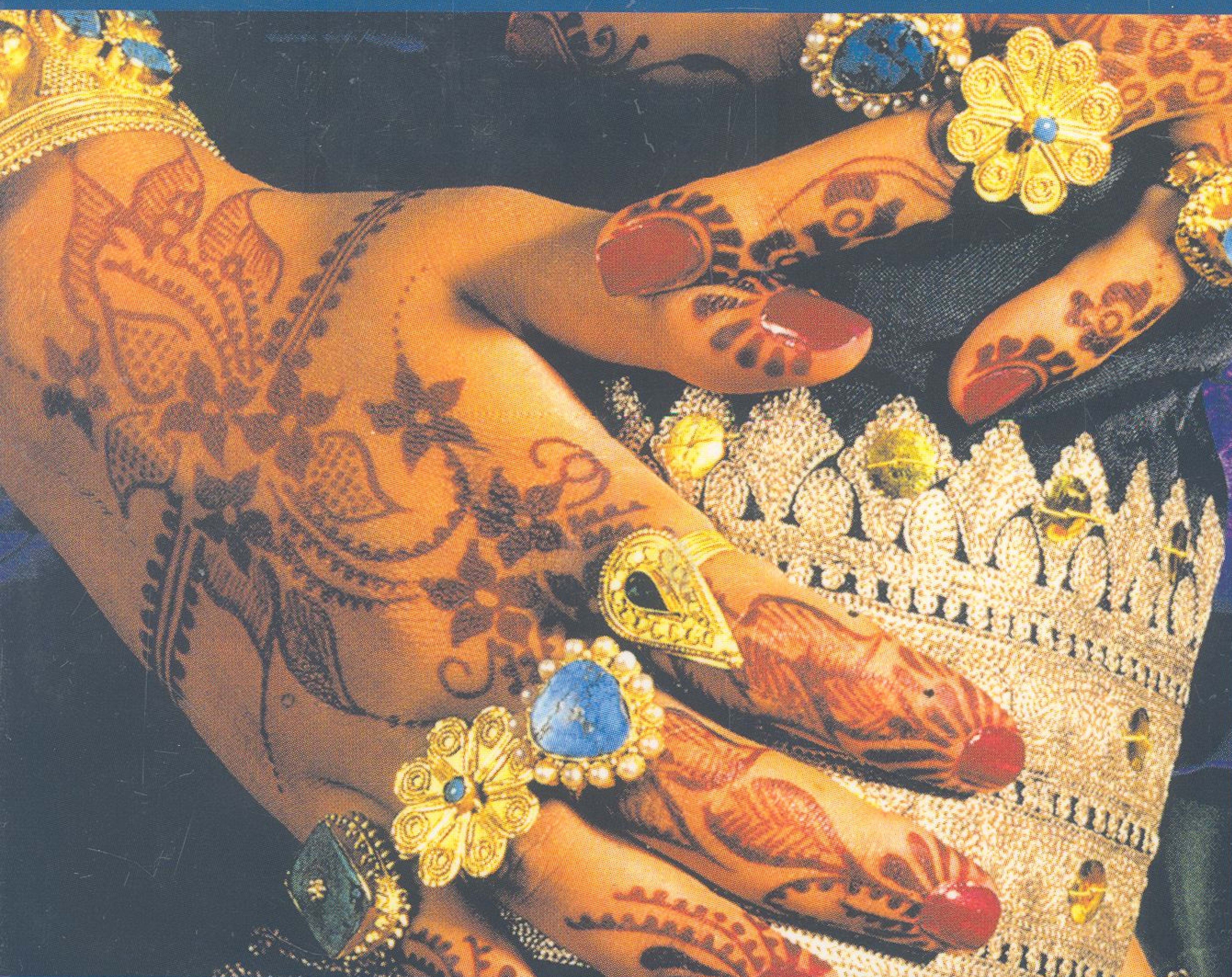
بـول ريكـور

صراع التأويلات

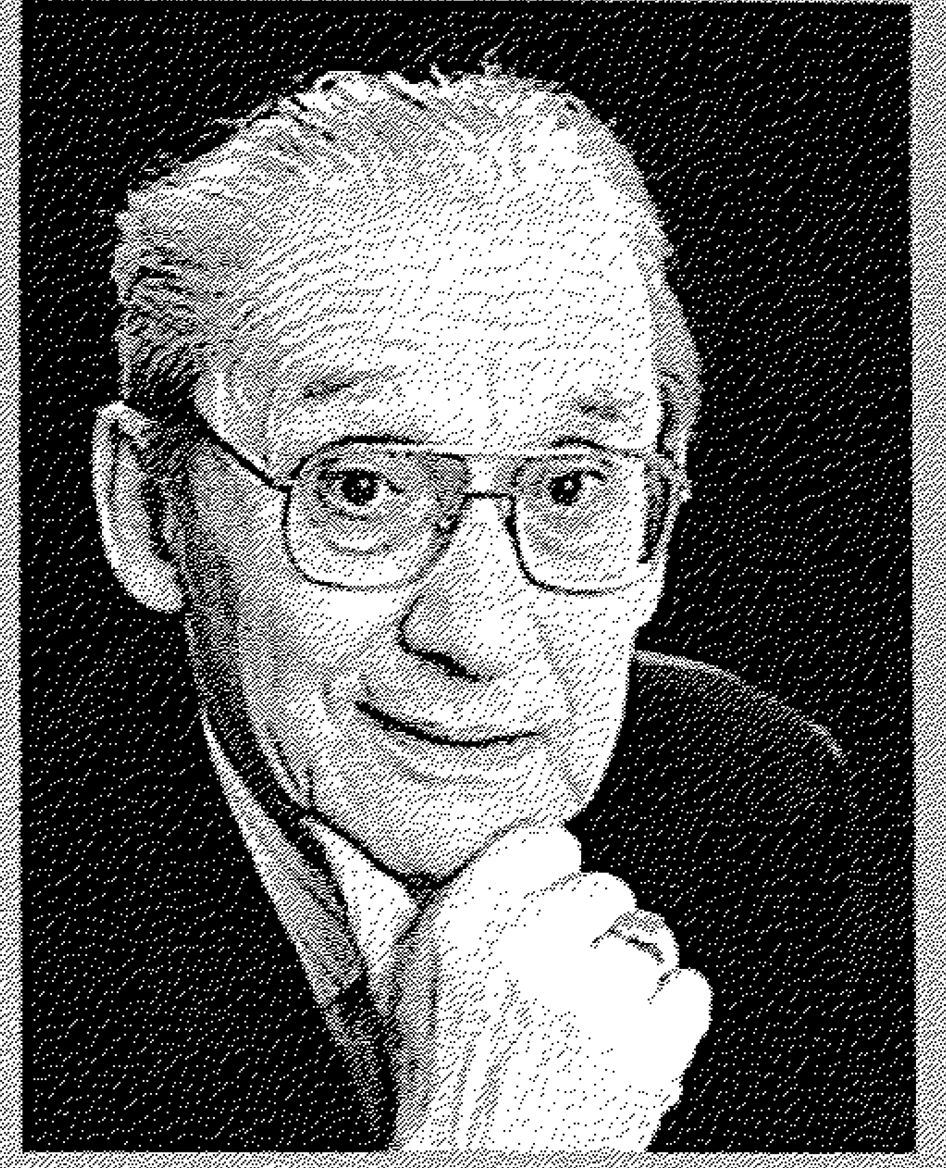
دراسات هيرمينوطيقية

ترجمة
د. منذر عياشي

مراجعة
د. جورج زيناتي



الكتاب الجديد



- جان بول غوستاف ريكور من مواليد1913 في فالنس فرنسا.
- أسر في الحرب العالمية الثانية سنة1940 وبقي سنوات في السجن.
- حصل على الدكتوراه سنة1950 عن فلسفة الإرادة وترجمة كتاب «الأفكار» لهوسرل.
- درّس في عدّة جامعات فرنسية منها: ستراسبورغ، السربون، نانتير، ولوفين ببلجيكا.
- درّس أيضاً في جامعات أمريكية مشهورة منها: كولومبيا،هارفارد، ييل، وشيكاغو حيث بقي فيها الى سنة1992.
- ترجمت أعماله الى أغلب اللغات الحيّة، ومنح شهادات دكتوراه فخرية وجوائز أكاديمية عديدة.

- صدرت له عشرات الكتب منها:

التناهي والعقاب ـ في جزأين(1960)

فرويد والفلسفة: مقال في التأويل(1965)

صراع التأويلات ـ (صدر بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة)

حكم الاستعادة(1975)

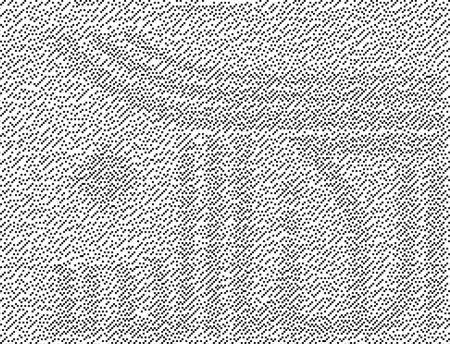
الزمان والسرد ـ في3 أجزاء (صدر بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة)


محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا (صدر بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة)

الذات عينها كآخر(1990)

الذاكرة والتاريخ والنسيان(2000)

مسار التعرف(2004)





صراع التأويلات

اهداء ٢٠٠٩

أسرة المرحوم محمد حسن الليثى

جمهورية مصر العربية

بول ريكور

صراع التأويلات

دراسات هيرمينوطيقية

ترجمة

د. منذر عياشي

مراجعة

د. جورج زيناتي

دار الكتاب الجديد المتحدة

عنوان الكتاب الأصلي

Le Conflit des interpretations

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 1969 في دار سوي – باريس

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج ـ طابق 5.
خليوي: 933989 ـ 3 ـ 00961 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961 – ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان.
بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb – الموقع على الشبكة www.oeabooks.com

بول ريكور
صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية تعريب: د. منذر عياشي
571ص، 17 × 24 سم
ردمك: (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-259-2
رقم الإيداع المحلي: 2004/6165

الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير/اي النار 2005 إفرنجي

توزيع دار أويـا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر،
هاتف: 3407010 . 21 . 00218 – 3407012 . 21 . 00218 – 3407013 . 21 . 00218 – فاكس: 3407011 . 21 . 00218
طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ـ oeabooks@yahoo.com

الإهداء

إلى الأحبة في حلب..

الأستاذ زهير حمّامي

الدكتور عماد السعيد

الدكتور محمد فؤاد

الأستاد زكريا كردي

الأستاذ محمد شويحنه

الدكتور فوّاز باقر

تقديم

يتضمن هذا التقديم ثلاثة مفاصل:

1 ـ همس الكلام. بقلم: د. منذر عياشي.

2 ـ بول ريكور: أطروحة توليفية شاملة. بقلم: بول ريكور.

3 ـ نوافذ: الميلاد، والعمل والمؤلفات.

همس الكلام

د. منذر عياشي

من يقف في الآفاق الواسعة لبول ريكور، يجب أن يتكلم همساً.

لا أستطيع أن أخفي، ولا أقوى أن أنكر، فلقد تهيبت، بل ذعرت عندما طُلِبَ إليَّ أن أضع مقدمة لبول ريكور. وربما يكون سبب ذلك ومرده ضخامة العمل الفكري، والفلسفي، والنقدي. (وأسمح لنفسي أن أقول والروحي أيضاً) الذي قدمه بول ريكور على مدار سنوات امتدت على طول خمسين سنة أو أكثر، ولا يزال متواصلاً، معطاء وثراً وغنياً.

وإذا كنت قد وجدت مخرجاً من هذه «الورطة» إذ وقفت في مواقع الإنترنت على مقال يتحدث فيه ريكور عن نفسه مجملاً مسيرته الفكرية، وعقيدته العلمية، وفلسفته، ونقده، وروحانيته، ولاهوته، بيد أني لم أخرج من «ورطة» أخرى جعلتني أحس بالتقزم، والقهر، وربما أكثر من ذلك، أمام هذا العملاق الغربي «الجديو ـ كريتياني». ولقد نظرت فيمن حولي من المفكرين العرب المعاصرين، باحثاً عن نظير أو مثيل أو شبيه، فلم أفلح. أقول هذا على

الرغم من وجود نفر قليل من المفكرين من العرب الذين يستحقون أعظم التقدير والاحترام، من أمثال طه عبد الرحمن، وعبد الوهاب المسيري، وأبو يعرب المرزوقي، وبضعة أسماء أخرى. وأما ما تبقى، ومن غير ذكر للأسماء، فيعدون أمثلة نقيضة لكل قامات الفكر الكبرى، ذلك لأنها نفشت نفسها أو نفشتها الإيديولوجيات الكليانية، والقمعية، والوحشية، وهي في الحقيقة خواء. ولذا، فإني أعتقد أن ترجمة بول ريكور إلى العربية ستفجر أزمة، هي أزمة الوقوف عربياً على مفكر بالمعنى الحقيقي، مفكر مثال، مفكر روحاني، وحضاري، وإنسان.

ولكن، وللحق أقول، لم يكن الأمر، إذا ما تركت الراهن العربي، يشكل بالنسبة إليَّ أزمة. فأنا، بوصفي شرقاً ممتلئاً بالحضارات، والأديان، والقيم الروحية والجمالية، عندما أنتقل ببصري وبصيرتي إلى تراث الشرق عامة، والتراث العربي الإسلامي خاصة، فسأجد أمثلة كثيرة ربما توازي، أو تعدل، أو حتى تبز بول ريكور أيضاً في ميادين الاشتغال الفلسفي أو غيره. وحينئذ يعود إليَّ شيء من توازني، وتلبسني السكينة، وإن كانت حمى القلق على واقعنا الفكري، وآنيتنا الذهنية، وحضورنا العقلي والهزيل والمزري لا ينطفئ لها لهيب ولا يبل لها أوار.

ولقد قررت بعد هذا الهمس، الحامي و اللاذع، أن أدع بول ريكور يتحدث عن نفسه بنفسه، وبقلمه، وكما يريد أن «ينكتب» أو أن يكتب ذاته. ولكنني تذكرت أن الكتاب الذي أهمس في الكلام عنه وأرغب في تقديمه إلى قراء العربية هو «صراع التأويلات»، وأنه نتيجة ومحصول للصراع الفكري والفلسفي والنقدي، والمنهجي أيضاً، الذي تأسس به الفكر الغربي منذ منتصف القرن الثامن عشر تقريباً. وإننا لنعلم أنه صراع يقوم على حرية الفكر والتفكير، ومن أجل حرية الفكر والتفكير.

ولقد كان يمكن أن نقول إن الأمر إلى هذا الحد عادي ومعروف وغير لافت. فالفكر الغربي الحديث هو كذلك، ولا جديد في الملاحظة يستدعي النظر والتأمل والتفكير، وإن كان هذا في حد ذاته من بين أعظم نجاحات

الإنسان وأعظم فتوحات العقل. أجل إن الأمر هو كذلك، ولكن إلى جانب هذا، فإن ما يجب أن نصرَّ في التنبيه إليه والإلحاح عليه، هو أن بول ريكور ينطلق من عقيدة إيمانية يجعلها محور الفكر الغربي كله من أقصاه إلى أقصاه، وسواء كان الموقف من هذا الفكر في الداخل الغربي سلبياً أم إيجابياً. هذا من جهة، ثم إن بول ريكور، من جهة أخرى، يختزل إلى العالم إلى هذا الفكر. ولذا، فإننا عند قراءته لا نلمس أي حضور روحي أو فكري، فلسفي أو عقدي، وضعي أو رباني يأتي من خارج هذا الفكر. وهنا نشعر أن المسكوت عنه في خطاب بول ريكور، أي العالم بكل حضارته و أديانه وفلسفاته، يعادل الدرجة صفر حضوراً ومعنى. ثم إن بول ريكور لا يقف بنفسه، بعد ذلك، عند هذا الحد من الاختزال. فهو يسير خطوة أخرى إلى الأمام في منهجه، فيختزل هذا الفكر الغربي إلى التوراة والإنجيل.

إذا كان الاختزال الأول، كما هو عند بول ريكور، مؤسساً على المركزية الأوربية مفهوماً ومتصوراً، مرجعية ومعنى، فإن الاختزال الثاني يتأسس عنده على مركزية الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة رؤيته وتأويله الجديو ـ كريتيانية للفكر الغربي وصراعه مع كثير من أركانه المؤسسين. وهو ما سيكشف عن جانب منه في تقديمه لنفسه بعد قليل.

يمارس بول ريكور إذن، ومن منظورنا، المركزية مرتين. وإنه ليمارسها في المرتين بطريقة خفية أو شبه خفية: الأولى، وتتمثل في ثنائية العالم والغرب. الثانية، وتتمثل في ثنائية الغرب والجديو كريتيانية. ونلاحظ، على الدوام، أن الطرف الثاني في كل ثنائية من الثنائيتين مقدم على الطرف الأول فيهما. وقد يعني هذا أن الغرب مقدم أولاً في مقابل العالم (حتى لكأنه لا يوجد عالم إلا الغرب)، كما يعني أن الجديو كريتيانية مقدمة أولاً في مقابل الغرب (حتى لكأنه لا يوجد غرب إلا الجديو كريتيانية). ونحن لا ندري إذا كان هذا النظر يوضح شيئاً مما يحدث الآن في العالم، أو يبين ما ينجزه فكر نظام الأمر الأمريكي الجديد. ربما هذه مخيلة وتصورات، بيد أننا، نشعر بالفعل، ونحن نقرأ بول ريكور مذهولين ومعجبين، أنه يمارس المركزية بـ

«وحشية عذبة»، و «تعال ناعم»، و«تجاهل وقور»، و «تجاوز سلس»، بل إنه مارسها بكل مهارة السيد الغربي الجليل!!!

ونحن إذ نرسم هذه الدوائر لفكر بول ريكور، فلأنها تعكس في الحقيقة صورة تجليها التي تشهد بها كتبه عموماً، وصورة الأمر الذي يبرز في كتابه هذا «صراع التأويلات» خصوصاً.

ولكن إذا أردنا أن نخرج من إطار النزعة السجالية والنقدية والتفكيكية القائمة في ملاحظتنا، أفلا يمكننا أن نزعم أن الفكر البوذي، والمسيحي، والإسلامي، والطاوي في الشرق المعاصر، هو أكثر آهلية لاختزال العالم إليه؟ ثم ألا يعد النظر من خلاله إلى عالم آخر، ربما يكون قادماً، من متطلبات احتياج العالم إلى توازنه.

إننا نعتقد أن المعنى والعالم، يستحقان أن يعاد بناؤهما وفق الأسس الجامعة للحضارات التقليدية، بالإضافة إلى اليهودية إذا انخلعت من الصهيونية، والعقلانية إذا انفكت من مركزيتها، والمسيحية إذا غادرت العهد القديم.

هذا همس نلقيه في يم الفكر. ولا نعتقد أن حظه سيكون أقل من حظ موسى الذي ألقته أمه في اليم.

بول ريكور
«أطروحة توليفية شاملة»

بول ريكور

يعود اهتمامي بالفلسفة إلى نهاية دراستي الثانوية. ولقد واجه هذا الاهتمام مطلباً للدقة في المتصور وشجاعة عقلية أشعر أني أدين لها على الدوام. ولقد كان من عظيم سعادتي، بعد عدة سنوات، أن أدرس بمعية غابريل مارسيل على هامش السوربون: لقد تمثلت الدراسة، هذه المرة، في السبر الحر للأسئلة المحرجة، والتي تقف عند حدود التفكير والحياة المقترحة عليّ. وكان هنا لقائي الشخصي الثاني في مملكة الأفكار. ولقد تدربت في السنة نفسها على الأعمال التي نشرها هوسرل، والذي يعد المؤسس لتيار الظاهراتية، كما اطلعت على همه في الوصف السليم والدقيق للظواهر المادية.

ويشكل هذا التأثير جزءاً من أعماق اعتقادي الدائم. ويمكن أن يضاف إلى هذا، في الوقت الذي كنت فيه سجيناً في ألمانيا بوصفي أسير حرب، تأثير كارل ياسبيرس الذي نجد توجهه الفلسفي مستودعاً في عمله الكبير المعنون

«فلسفة». ولقد وجدت نفسي هكذا، مع خروج الحرب العالمية الثانية، معداً من أجل أداء مهنة وعمل شخصي، وذلك تحت توجيه ثلاثة أوصياء هم: غابريل مارسيل، وكارل ياسبيرس، وهوسرل.

ـ 1 ـ

كانت مساهمتي الأولى في الفلسفة، بالإضافة إلى الأعمال المهداة إلى فكر أساتذتي الأوائل، تتمثل في تمرين على الفلسفة الظاهراتية المكرسة للإرادة: «الإرادي واللاّإرادي» (1950). ولقد وصفت فيه على طريقة ميرلوبونتي في كتابه «ظاهراتية الإدراك»، الظواهر الأساسية للفلك العملي للتجربة: المشروع، والعادة، والانفعال، وللمرة الأولى كذلك، عدم الوعي الموضوع حينئذ في كنف الإرادي، وذلك لكي يتميز من المقاومات والمساندات التي تلقاها من الإرادة على مستوى وضوح الوعي المسيطر نفسه. وكان يجب على المجابهة مع عدم الوعي أن تشغلني زمناً طويلاً في سنوات (1970). ولكني مضيت، قبل ذلك، إلى توسيع حقل استقصائي حول الإرادة آخذاً في الحسبان بتجارب مسندة إلى قوى شريرة. وإلى ذلك الوقت، يعود اهتمامي بالتجارب الرمزية، والأسطورية، والشعرية التي سجلت فيها الإنسانية العبرانية واليونانية بشكل رئيس تجربتها عن الشر الأخلاقي. ويوجد في هذه الجولة للمناطق المجهولة للسان، تأريخ الجزء الثاني من فلسفتي: «فلسفة الإرادة: التناهي والذنب» (1960).

وبالفعل، فإن قضية الإرادة الشريرة والشر قد أرغمتني على إتمام منهج ظاهراتية الوصف الجوهري باستخدام منهج هيرمينوطيقا التأويل المستعار من تقاليد أخرى غير ظاهراتية هوسرل. إنه منهج الفلسفة التقليدية لتفسير النصوص المقدسة، وللقضاء. وإذ ذاك، فقد اقترحت إشكالية جديدة نفسها، حيث يقوم انعطاف اللسان والوحدات الكبرى للخطاب المتمثلة في النصوص، كما فرضت هذه الإشكالية وسطاءها بين التجربة الحية والتأمل الفلسفي. ويمكن إيجاز هذه الإشكالية في صيغتين، كان العديد من القراء قد التقطوهما من أعمال ذلك

العصر: إن «الرمز يدعو للفكر»، و «فسر أكثر تفهم أحسن». أما الصيغة الأولى، فتوجز جيداً فلسفتي عن الإرادة. وأما الثانية، فتفتح تاريخاً جديداً لأعمالي القادمة: إنها تقيم علاقة متوترة بين مقاربتين كان ينظر إليهما على الدوام بوصفهما عدوتين. أما الأولى، فهي الشرح الذي يقرب العلوم الإنسانية من علوم الطبيعة. وأما الثانية، فهي التأويل الذي لا يدع الملاحظة التجريبية تلامسه، ولكنه يفتح حيزاً للمناقشة بين تأويلات متنافسة مع المخاطرة بقراءة النصوص الكبرى لثقافتنا.

ولقد انكببت على مثل المواجهة بين تأويلات متنافسة في كتابي: «عن التأويل. دراسة حول فرويد» (1965). ولقد تناولت فيه، بنفقة جديدة، قضية عدم الوعي. وهي قضية تم لقاؤها للمرة الأولى عند أستاذي الأول للفلسفة، كما تمت معالجتها نسقياً باسم عدم الإرادة المطلقة في فلسفتي عن الإرادة. ولم يكن عدم الوعي ليعود بوصفه لا إرادياً، ولكن بوصفه حاملاً لمعنى معروض للتفكيك فوق سطر الشرح المضاعف بتعبير الغريزة الجنسية، وبتأويل تعبير المعنى المضاعف، وذلك كما نرى في الحلم، وفي الأعراض، وفي زلات اللسان، وفي العبارات الأسطورية أو الشعرية. ولقد صممت حينئذ أن أوفق المقاربتين وهما المقاربة «الطبيعية» و«الهيرمونطيقية» مفترضاً أن عدم الوعي قد كان هو نفسه، بما إنه موضوع للبحث وللمعاينة، نقطة التقاء «للقوة» و«للمعنى»، و«للغريزة الجنسية» و«للتمثيل». ولقد بدا لي أن أضع، تحت هذا العنوان، فشل فلسفات الوعي الناتجة عن ديكارت والتي لا تزال ظاهراتية هوسرل تنتمي إليه، والتي مارستها أنا نفسي في أعمالي الأولى. ولقد بحثت في هذا المحيط من البلبلة عن مرشد ملائم في الوظيفة المعقدة للسان. وهكذا، فقد انزلقت شيئاً فشيئاً من فلسفة الفعل إلى فلسفة اللسان قبل أن تعيدني حركة التأرجح إلى حقل الممارسة.

وأما ما تبقى، فقد كان عصر «دورة اللسانيات» على كل جبهات الفلسفة. ولقد حدث أن وجدت نفسي متشجعاً لكي أغوص في هذا الاتجاه، وذلك بوساطة اللقاء الذي قمت به مع الفلسفة التحليلية للغة الإنكليزية بمناسبة إقامتي

المتكررة أكثر فأكثر والطويلة في الجامعات الأمريكية منذ نهاية السنوات الـ (50) وبشكل مستقر منذ عام 1967 في جامعة شيكاغو في قسم علم الدين، والفلسفة، وعلم الاجتماع. وهكذا، فقد أصبح اللسان، في السنوات (1970 ـ 1980) مكاناً لكل المواجهات. ولقد كرست نفسي، من غير أن أضيع خيط انتمائي إلى الحركة الظاهراتية والهيرمينوطيقية، على الوجه الخلاق للسان. فكيف صيغت المعاني الجديدة؟ يمكن أن نسمي هذه القضية قضية التخيل الدلالي. وذلك على أن نفهم من التخيل، ليس التمثيل الذهني للتجربة الإدراكية السابقة، ولكن الترسيمة لقاعدة واضحة، على غرار «الترسيمة» المشهورة للإدراك تبعاً لكانت. وإني سأفصل، في هذا الحقل الواسع للتخيل الدلالي، ميدانين مجددين جيداً: سأعمد، من جهة، إلى صياغة اللسان الشعري في إثر التعابير الاستعارية، المعروفة جيداً في بلاغة القدماء والمحدثين. كما سأعمد، من جهة أخرى، إلى صياغة اللسان السردي في إثر اللسانيات البنيوية المطبقة على القصة. ولقد خرج كتاب «الاستعارة الحية» إلى التحقيق الأول (1975)، وكذلك فقد خرج للتحقيق الثاني كتاب «الزمان والسرد» بأجزائه الثلاثة (1981 ـ 1984). ولقد ساهمت هذه السلسلة من الدراسات معاً في سير ما سميته التجديد الدلالي، وخلق المعنى، وذلك بالاستناد إلى الوحدات الأساسية الثلاث للسان: الكلمة، والجملة، والنص (يغطي مفهوم الخطاب الوحدتين الأخيرتين). ولقد منحني كتاب «الاستعارة الحية» الفرصة لكي أقوم بجولة تاريخية تبدأ مع «الخطابة» و«الشعرية» لأرسطو، مرورا ببلاغة القدماء والمحدثين، ومفضية إلى التحليلات الأكثر تصنعاً للتوليف السيميائي. ولقد خاطرت، في نهاية الطواف، بسبر في اتجاه الأنطولوجيا: إن اللسان الشعري، إذ أبدع استعارياً معنى افتراضياً واستدلالياً جديداً، أفلم يكتشف مناطق للتجربة الإنسانية لا يمكن النفاذ إليها إلا باللسان الموازي المتراكب مع لسان الاستبدال التواصلي (الذي يقول ما لا يكونه الكائن): الـ «كائن - مثل» الذي تضع الاستعارة فيه عبقريتها؟ سأترك هذه الاقتراحات المخاطرة معلقة، وذلك لكي أتجه نحو هذه البؤرة الدلالية الأخرى للتجديد ألا وهي القصة. فلقد اتخذت من النظرية الأرسطية للعقدة موجهاً لي (الأسطورة، الخرافة).

وهي موجودة في «شعرية» أرسطو. ثم إني صغت بمساعدة علم السرد المعاصر متصور «الشكل السردي»، وذلك لكي أبين عدد الطرق التي تستخدم في العقدة الأحداث، والأفعال، والشخصيات في الوقت نفسه. وسبرت باعتماد هذه البنية الأساسية الحقول الكبرى للتمرين السردي: الحوار العادي، تاريخ المؤرخين، الخيال في التراجيديات اليونانية وفي الرواية المعاصرة، ويوتوبيا الحالمين السياسيين، كما سبرت في الوقت ذاته بنية كبرى من بني اللسان ـ القصة ـ، وفتحت منفذاً مهماً إلى القضية القديمة والجليلة، والتي هي قضية الزمن: تبسط القصة عقدة في الزمن. وإنها لتقول، على نحو أدق، زمن الفعل وزمن الانفعال، كما هي تقول زمن الأحداث وزمن المشاعر، وإنها لتفعل ذلك إذ تبني ثانياً جديداً، وهو الزمن الذي تنشره القصة بين بدء (إنه بدء القصة) ونهاية (تتمثل في الخاتمة أو في عدم الخاتمة). وتعطي هذه البنى الزمنية بدورها قاعدة لما كنت قد سميته «الهوية السردية» للأفراد وللجماعات. وتتميز الهوية السردية من الهوية البيولوجية التي تدل عليها الشرعة الجينية لكل واحد، وهي هوية تظل ثابتة من لحظة التصور إلى لحظة الموت. وثمة سمات فردية أخرى (بصمات رقمية، سمات الوجه، إلى آخره)، وليس لها تتابع آخر إلا تتابع تاريخ حياة ما: القصة، كما يقول أحد الفلاسفة، تقول «من» الفعل. وإن الدائم الوحيد الذي يلائم الهوية السردية لا يمكن أن يكون إلا ذلك المتمثل في الوعد والذي بوساطته أستمر في دوام كلام معطٍ ومتصل. ولهذه الهوية السردية أفخاخها، ولها عاداتها وتعسفاتها، كما لها رسومها الكاريكاتيرية، وذلك كما نرى على سلم الشعب والأمم، حيث تستعمل عربوناً للخوف، وللحقد وللعنف، وللهدم الذاتي. ولكن للقصة وظائف أخرى أيضاً: إنها الأداة اللسانية التي تساهم في ربط الزمن الكوني، وربط زمن التغيرات الطبيعية، والزمن النفسي، وزمن الذاكرة والنسيان. وبالفعل، فإن بنى القصة تسجل الزمن النفسي المعاش في إيقاعات التغيرات المادية بفضل أدوات القياس مثل الساعة والرزمانة. وإن هؤلاء الرابطين الكبار، على سلم التاريخ، والسلم الذي يكتبه المؤرخون، بشكل أساسي، ليمارسون بين زمن الطبيعة وزمن الثقافة وظيفتهم في الربط بين الكلمات والأشياء، وبين البشر والقوى الكونية . فالقصة هي

المبادل الأكبر للمعنى الذي يعمل بين كل مستويات الواقع. ولقد نرى أنها عمل اللسان، كما نرى أنها استثمار التجديد الدلالي.

ـ 2 ـ

بعد أن أتممت الأجزاء الثلاثة لكتابي «الزمان والسرد»، فقد ذهبت مستجيباً للدعوة التي وجهت إليَّ في عام (1986) لكي أعطي الـ Gifford Lectures في جامعة أدنبرة. ولقد طلب مني أن أقترح أطروحة توليفية لأعمالي. والسؤال الذي طرح نفسه عليَّ حينئذ يتعلق بوحدة معينة - إذا لم تكن نسقية، فهي موضوعاتية على الأقل. ولقد كان السؤال محيراً إلى درجة كنت فيها مندهشاً، ربما أكثر من قرائي من تنوع الموضوعات المعالجة. فلقد ولد، بالفعل، كل كتاب من سؤال محدد: الإرادة، عدم الوعي، الاستعارة، القصة. وإني لأعتقد، على نحو ما، بتناثر معين في حقل التأمل الفلسفي، وذلك تبعاً لتعددية الأسئلة المحددة، والتي تستدعي في كل مرة معالجة متميزة بالنظر إلى خلاصات محددة، بل دقيقة. وبهذا المعنى، فإني غير نادم لأني كرست الجزء الأكبر من عملي لمحاصرة السؤال أو الأسئلة التي تحدد حيزاً محدوداً للتساؤل، مع احتمال فتح الاستقصاء في كل مرة على أفق لمعنى لا يمارس، في المقابل، وظيفته الخاصة بالفتح إلا في هوامش القضية المعالجة. ولقد يعني هذا إذن أنه كان يجب أن أقترح على قرائي ومستمعيَّ مفتاحاً للقراءة يذهب ضد تيار أفضلياتي الثابتة. ولقد ولد من هذا الامتحان «الذات عينها كآخر» (1988). وبدا لي أن الأسئلة المضاعفة التي شغلتني في الماضي، يمكن أن جمعها حول سؤال مركزي يبرز في خطابنا من خلال الاستعمالات التي نقوم بها للفعل الصيغي «أستطيع». ولقد سبر ميرلوبونتي، المسمى في الأعلى بمناسبة أعمالي الأولى، هذا الطريق قبلي. وبالفعل، فقد كان العمل الناتج عن الـ«Gifford Lectures» منتظماً حول أربعة استعمالات رئيسة لـ «أستطيع». فأنا أستطيع أن أتكلم، وأستطيع أن أتصرف، وأستطيع أن أروي، وأستطيع أن أعد نفسي مسؤولاً عن أفعالي، وأن أتركها تنسب إلي كما تنسب إلى مؤلفها الحقيقي. وتسمح لي هذه القضايا الأربع أن أسلسل، من غير خلط، الأسئلة التي تتصل

تبادلياً بفلسفة اللسان، وفلسفة الفعل، والنظرية السردية، وأخيراً بفلسفة الأخلاق. وبالإضافة إلى هذا، فإن كل زاوية من هذه الزوايا الكبرى تترك نفسها كي تنقسم إلى مقاربتين، مقاربة تحليلية ومقاربة تأملية.

وهكذا، فقد كان باستطاعتي، فيما يخص اللسان، أن أكرس فصلاً للمقاربات البنيوية للغة الفرنسية وللمقاربات التحليلية (بالمعنى الذي يأخذه التعبير في الميدان الانكليزي - الأمريكي): إن الاقتراح الذي نستطيع أن نكتبه على الجدار، كما يقول فريجه، كان هو النموذج لهذه المقاربة الموضوعية، والخارجية، حيث يكون المعنى الدلالي، والنحوي أو الأسلوبي مستقلاً عن كل التزام ذاتي. ولقد كرست بعد ذلك فصلاً للمقاربة التأملية، وذلك بفضل الأبحاث المعاصرة حول أفعال الخطاب (أو اللسان) مثل الوعد، والقيادة، أو الزعم الذي لا يقبل بأقل من التزام ذاتي مما يطلبه الوعد أو القيادة: إن التعبير «أعتقد أن. . . »، و«أستطيع أن أؤكد أن. . .» هو تعبير تحتي لأكثر المزاعم بساطة ويميل إلى حالة معطاة للأشياء. ويستطيع هذا التلازم على مستوى اللغة بين المقاربة التحليلية والمقاربة التأملية أن يصبح نموذجاً لتلازم مشابه لأكبر الميادين الأخرى التي تم الطواف بها. وأما فيما يتعلق بالقدرة على التصرف، فإني أستطيع أن ألامس، من جهة، نظرية الفعل من وجهها الموضعي وذلك على طريقة «د. دايفيسون»، فأربط الفعل بالحدث الذي قام في الواقع المادي ونتج عن سببية مادية قابلة للملاحظة. وأستطيع، من جهة أخرى، أن أتابع مسار الاستبطان الذي يأخذنا من فعل الحدث إلى الفعل - المشروع، ومن السببية التي تقبل الملاحظة إلى الحافز المعاش. وهكذا، فقد جاء متصور «القدرة على التصرف» إلى «أستطيع» العملي بنية موضوعية وتأملية في الوقت نفسه. وأما فيما يخص القدرة على الروي، فإنه يسمح لي بإدماج نتائج أعمالي السابقة عن السرد في الدائرة الواسعة للقدرات الإنسانية. وإني لأجد، من جهة، المقاربة الموضوعية للبنيوية المنتصرة في سنوات (1970) (والتي كانت لي معها معركة في الدراسات التي جمعتها في كتاب «صراع التأويلات» ـ 1969). كما أجد، من جهة أخرى، المقاربة التأملية التي وحدت في متصور

الهوية السردية تعبيرها الكلامي المناسب. وبقي الاستعمال الرابع الرئيس للفعل الصيغي «أستطيع». فقد وجد صيغته الدقيقة في متصور العزوٌ الذي يسمح لي بربط السطح الأخلاقي بالسطح العملي للمقدرات الإنسانية. وإني لأفهم من مصطلح «العزوٌ» قدرة المرء على تحمل أن يكون محاسباً عن أفعاله الخاصة. وما كان ذلك إلا لأن الكائن الإنساني قادر على حمل أفعاله الخاصة، وقادر أن يعطي عنها حساباً لنفسه وللآخرين، وبذلك فإنه يرى نفسه مؤلفها الحقيقي. ولذا، فإن أفعال السببية التي يمكن أن تعزى إلى ذوات مسؤولة، تستطيع وحدها أن توصف بأنها أفعال مسموحة أو ممنوعة، جيدة أو سيئة، عادلة أو ظالمة.

وأريد، قبل أن أنخرط في تطويرات مكرسة للتجربة الأخلاقية، أن أوجه النظر إلى علاقة تضمينية أخرى لمفهوم الذات، تماماً كما هي تعلن عن نفسها في عنوان الكتاب «الذات عينها كآخر». فلقد فتحت جبهة ثانية، وهي جبهة أخرى غير تلك التي ولدت من المجابهة بين المقاربة التحليلية الموضوعية والمقاربة التأملية الذاتية، إنها جبهة ناتجة عن ازدواج الذات والآخر. ولقد بدا لي أن مفهوم الذات نفسه يتميز من مفهوم الأنا فقط بسمته التأملية المباشرة، والتي تمت الإشارة إليها في كل مرحلة بوساطة اللسان، ولكن بسمته الحوارية. وهكذا، فقد اعترضت على تأويل الحوار الذاتي، وذلك لكي لا أقول اعترضت على مذهب الأنانة، ومذهب الكوجيتو الديكارتي. فالـ «أنا أفكر» تمثل دفعة واحدة الـ «أنا» والـ «أنت» والـ «نحن». ولقد تم التحقيق من هذه البنية الحوارية والأساسية في كل جزء من أجزاء القدرات الجوهرية، وأولاً في سجل اللغة. فالخطاب في شكله الأكثر بدائية، أي عندما يكون جملة، فإنه يشتمل على شخص يقول شيئاً ما لشخص آخر حول شيء يمثل المرجع المشترك بينهما. فالخطاب موجه إلى. . . وثمة بنية حوارية تدع نفسها تتميز على مستوى الفعل: إن الفعل يعد فعلاً مع، وفعلاً ضد، في سياق من التفاعل يجعله الصراع والعنف دراميأ. ويضع التصارع بصمته على المأساوي من الفعل الذي وجد في مصائب القرن العشرين تعبيره الأكثر إرعاباً. وتعكس القصة في بناها السردية

هذا التصارع في المخطط العملي: يصور استخدام العقدة، كما قيل في الأعلى، شخصيات تم الوقوف عليها في أوضاع صراعية، وأفعالاً تولد بدورها أحداثاً تصوغ حبكة القصة في الوقت نفسه. وكذلك، فإن القصص هي التي تقدم للتجربة الأخلاقية الفرادة والمثالية لصور فهما في الآن ذاته. فليست تجربة الزمن فقط هي التي «أعيد تصويرها» هكذا بوساطة التصوير السردي، ولكن التجربة الأخلاقية، وذلك تحت علامة ما سيسمى فيما بعد الحكمة العملية. ولذا، فإن الربط بين التأويلية والحوارية يضاعف هكذا، على طول العمل، الربط بين التأويلية والموضوعية التحليلية، ويضمن معاً هذان النسقان للربط في عقدة نسيج «الذات عينها كآخر». فالذات لن تذهب من غير إسقاط موضوعي يفرض عن طريق الخارج، والخارجية، ولا من غير تضمين حواري يفرض العودة عن طريق الآخر، هذا الخارج الآخر الذي يصوره الغريب، ويصوره أحياناً الخصم.

ـ 3 ـ

سأفصل عن المشهد العام الذي جئت على إجماله، الفصول الثلاثة الأخيرة المخصصة للتجربة الأخلاقية، لأنها هي الفصول التي أخضعها اليوم إلى مراجعة مهمة مع مدهم في حقول مضاعفة من التطبيق. فلقد بدأت في كتاب «الذات عينها كآخر» بعرض للمتصور الرئيس لغائية الحياة الأخلاقية. وهو متصور أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» والذي استعرت منه اسم «الأخلاق» الممتد إلى كل تجربة أخلاقية الموضوعة تحت علامة الخير وليس تحت علامة الواجب، وذلك كما في الأخلاق التي يقال إنها علم الواجبات الأدبية، بسبب تبعيتها إزاء «ما يجب القيام به»، وإزاء الواجب.

إن أطروحتي هنا هي أنه في البنى العميقة للرغبة المعقلنة يرتسم الهدف الأخلاقي الأساسي، والذي يتخذ هدفاً له «العيش جيداً»، «الحياة الطيبة». وإن هذه الترسيمة هي التي تزن في الأخلاقيات القديمة حيث تكون الفضائل نماذج للسمو، والقادرة على نصب شواخص هدف «الحياة الطيبة» وإعطائها بنية.

وسأثري متصور الأخلاق إذ أنشر المكونات الحوارية والمشتركة لهذا الهدف «للحياة الطيبة» تحت أفق السعادة. وإني لأقترح الصيغة التالية للأخلاق: العيش جيداً مع ومن أجل الآخرين في مؤسسات عادلة. ولقد يبدو لي أن الانتقال بين أخلاق (غائية) وأخلاق (الواجب)، أمر تفرضه أوضاع الصراع والعنف اللذين ذكرا في الأعلى في إطار نظرية الفعل والنظرية السردية. ولقد أخذ كانت حينئذ بوصفه مرشداً في سبر المستوى الخاص بأخلاق التجربة الأخلاقية: إن التلازم بين المعيار الموضعي والحرية الذاتية في البنية التركيبية التي يسميها كانت استقلالاً (الذات والقاعدة)، قد أخذ في مكان بنية المرجع لكل صيغ المشاعر التي تمت إلى الاحترام، والذي يتوجه بدوره ليس إلى القانون، ولكن إلى الشخص «فيّ بالذات وفي كل واحد آخر غيري أنا». ويوضع حينئذ المعيار الكوني لكانت موضع الشك، والذي تضمن الذات الأخلاقية تحت حكمه الشرعية، وصحة مخططاته للفعل (والتي يسميها كانت «حِكَمُ» الفعل). فعقبات ممارسة هذا المعيار الكوني للحكم هي التي تأخذنا من مستوى مجرد للإرغام ـ من شكلانية الأمر الجلي ـ إلى المستوى الواقعي للحكمة العملية ـ وللقرار الحاسم في أوضاع واقعية، وفريدة، ومشكوك فيها. وإني لأجد في هذا المستوى الحكمة العملية لصيغ النصيحة، والمشاورة المشتركة، واتخاذ القرار في ظرفه. وقد وضعها أرسطو في كنف **Phronesis** الحكم النبيه الفطنة، والذي كان اللاتينيون قد ترجموه إلى الحذر، الذي لا يفصل حكمة المقول عن الحكمة، وعن حكمة الحكيم بلحمه ودمه. وإني لأحيل إلى هذه الحكمة العملية صيغ الحكم الأخلاقي في الوضع الذي نصادفه في الأخلاق الطبية أو في الأخلاق القانونية. وإن الكتاب الصغير الذي يحمل العنوان «العادل» (1995)، ليجمع بعض الدراسات التي تعد جزءاً من الأخلاق القانونية.

وكما أوحيت به في الأعلى، فإن تنظيم المجموع لما أسميته ساخراً «أخلاقي الصغيرة»، هو الذي أعمل اليوم على مراجعته. فأنا أقترح اليوم أن يكون الانطلاق من المستوى المعياري بجلاء، وهو المستوى الذي يتمفصل فيه معنى المعيار ومعنى الكائن المضطر: إن مستوى التجربة الأخلاقية المشتركة،

تكون حيث العلاقة بالمسموح والممنوع تمثل معطى أساسياً من معطيات الحياة الأخلاقية، وموضوعاً دائماً للتساؤل، وللاعتراض، والمراجعة. وإن هذه المناقشات الداخلية لعلاقتنا بالممنوع البنيوي هي التي تقودنا إلى البحث في سبيل الإرغام الأخلاقي عن أساس أكثر من تعبير «يجب عليك» البسيط، وإن هذا ليكون تماماً كما تفرض هذه العلاقة نفسها على المستوى الاجتماعي. ويفضي هذا البحث ثانية إلى تحليلات اليونانيين التي تصب على الرغبة، وعلى التشاور العملي، وعلى مرجع ممارسات خاضعة لامتحان الزمن والتجربة، وباختصار لتاريخ السلوك منظوراً إليه في بعده الجماعي المشترك. ولكن هذا الصعود نحو المصادر الأخلاقية للأخلاق، وهذه الإحالة الخلفية من الأعلى، لن ينجحا في صياغة نفسيهما ما دامت أسباب الفعل مطمورة في العمق، ومن غير الإسقاط نحو الأمام في الأخلاق التطبيقية، الأخلاق السفلية حيث يتحقق واقعياً الهدف الأساسي لأخلاق الأعلى. وتبدو لي هذه المفاوضة بين الأخلاق الأساسية والأخلاق التطبيقية، مروراً بالغربال العقلاني للمعيار، أنها تكوّن دينامية الحياة الأخلاقية. وتعد هذه المقاربات أكثر مباشرة، وأقل تبعية لتاريخ الفلسفة الأخلاقية، وأكثر انتباهاً أيضاً للتحليلات النصية التي انفلقت بسرعة في فئات مدرسية مثل الأخلاق الغائية وأخلاق الواجبات الأدبية. وإنها لتشرف على سبر الأخلاق التطبيقية والتي أكرس لها نفسي اليوم.

ـ 4 ـ

سيُسمح لي بالانتهاء محاولاً أن أضع رؤية مستقبلية لأعمالي التي تعد جزءاً من الأنتروبولوجيا الفلسفية. وأرغب أن أعود إلى التعبير «أستطيع» الذي خدمني بوصفه مرشداً في سبر المناطق الكبرى للتجربة: اللسان، والفعل، والسرد، والعُزوّ الأخلاقي. فهل تتميز رؤية فلسفية جامعة في نهاية هذه الجولة؟ إن الفصول التي تسبر تخوم الأنطولوجيا ـ في كتاب «الاستعارة الحية»، وفي كتاب «الزمان والسرد»، وفي كتاب «الذات عينها كآخر» ـ هي فصول قد أدلت بدلوها في كل مرة حول طريقة التساؤل: نحو أي أنطولوجيا؟

لقد قادتني الجولة الأولى في خط «أستطيع» إلى اقتراح أنطولوجي أقره في «الميتافيزيقا Ea لأرسطو: «تقال كلمة الكائن بطرق عديدة». وإذا كان هذا هكذا، فثمة كلمة أفضلها للكائن على كل الأخريات العديدة التي يقال بها، أي الكائن بوصفه متحيناً، وبوصفه طاقة. ولذا، أفلا يحق لي أن أضع ظاهراتية الهيرمينوطيقا التي أمارسها على مستوى الوصف والتأويل تحت صورة حامي الكائن بوصفه تحييناً وقدرة؟ إن إشكالية الإنسان متصرفاً ومتألماً، والتي أسمح لنفسي أن أوجزها اليوم تحت تعبير «الإنسان القادر»، لتعطي لنفسها تعبيراً خاصاً على مستوى الأنتروبولوجيا الشعرية لهذه الأنطولوجيا الخاصة بالفعل والقدرة، وذلك باسم علامة التعدد للفعل كان.

وأما الجولة الثانية، فهي أكثر حياء. وهي تفضي إلى الحوارات الأخيرة لأفلاطون ـ تيتيت، السفطائي، فيليب، بارمينيدس ـ كما تفضي إلى سبرها «لأكثر الأجناس كبراً» ـ واحد ومتعدد، نفسه وآخر، كائن وغير كائن، حركة واستراحة، إلى آخره. وإن هذه «الأجناس الأكثر كبراً» تسوس ما يمكن أن يسمى الوظيفة «méta»[1] التي تمثل على نحو لا يتجزأ بنية متعالية للخطاب، كما لاحظ ذلك الكانتيون والكانتيون الجدد، وهي أيضاً بنية للتصرف نفسه في نسخته الأرسطية. وأنا لا أخفي أن الربط بين الوظيفة «méta» على الطريقة الأفلاطونية، وتعددية الكائن على الطريقة الأرسطية، ليطرح عليَّ مشكلة. ولكن ألم تلد الفلسفة الغربية الكبرى من التقاطع بين أرسطو وأفلاطون على المستوى الأكثر علواً.

وأما الجولة الأخيرة التي خاطرت بها، فقد قادتني في خفايا الفكر التوراتي. ومن ذلك مثلاً التعبير «أنا أكون الذي أكون» من سفر الخروج /3/، /14/ . ألا يجب أن يكون مقروءاً بوصفه اقتراحاً أنطولوجياً يضاف إلى التعددية اليونانية للفعل كان، كما تقترح ذلك ترجمتنا العادية؟ أو هل المقصود

(1) تترجم «méta» عادة إلى اللغة العربية بـ«ما فوق» و«ما بعد». وتمثل هذه الكلمة عنصراً قاعدياً يعبر عن التتابع والتغير والتقعيد.

هو نظام للفكر متنافر لا نملك له كلمة في ثقافتنا الفلسفية ذات الأصل اليوناني؟ أنا غير نادم إذ أنهي كلامي حول هذه الحيرة التي تحيل إلى حدود الخطاب الفلسفي وإلى تخوم الخطابات الأخرى، الشعرية وغيرها، والتي هي أيضاً تجليات للفكر.

نوافذ: الميلاد، والعمل، والمؤلفات

أ ـ الميلاد والعمل:

- بول ريكور فرنسي الجنسية. ولد في مدينة فالانس، عام 1913.
- حاز على الشهادة الجامعية في الفلسفة في مدينة رين، 1933.
- التحق في عام 1934 بالسوربون، وحاز فيها على شهادة الأستاذية، في عام 1935.
- درس في عدد من المدارس الثانوية الفرنسية. ثم درس في مدرسة الدراسات العليا في سيفينول.
- تعاون مع مركز البحث العلمي لمدة ثلاث سنوات، ثم درس بعدها في جامعة ستراسبورغ مادة تاريخ الفلسفة، وذلك من عام 1948 إلى 1957.
- درس في باريس في جامعة السوربون مادة الفلسفة العامة، وذلك من عام 1957 إلى 1967.
- درس من عام 1967 إلى 1987 في كلية الآداب بجامعة باريس - نانتير، والتي كان عميداً فيها من عام 1969 إلى 1970.
- حاز على عدد من الجوائز، منها:

  ـ جائزة هيجل.

  ـ جائزة كارل ياسبيرس.

ـ جائزة ليوبولد ليكاس.

ـ الجائزة الكبرى للأكاديمية الفرنسية.

- كان عضواً في عدد من الأكاديميات. وهو عضو أيضاً في جمعية مجلات: Esprit et Christianisme social(الروح والمسيحية الاجتماعية)
- وكان مديراً لمجلة: Revue de Metaphysique et de Morale (مجلة الميتافيزيقا والأخلاق)
- يدير بالتعاون مع فرانسوا فال مجموعة: L'ordre philosophique (Ed, Seuil) النظام الفلسفي (منشورات سوي).
- كان مسؤولاً عن زاوية الفلسفة في موسوعة: Universalis

ب ـ المؤلفات:

لقد ذهب بول ريكور بمكتوبه مذهبين:

ـ الأول، وجمع فيه الموضوعات الأكثر أهمية للفلسفة في القرن العشرين، كما جمع الأفكار الأكثر قوة، وجدلاً، وحضوراً في الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة.

وكان من فضائل ما صنع أنه أعاد العمل في إنشاء ما جمع من موضوعات وأفكار. فافتتح بذلك أعظم الورشات لإعادة صياغة الروح الإنسانية. ولما كان كذلك، فقد وصل إلى أطروحة تركيبية جامعة لكل الموضوعات والأفكار. وهذا أيضاً هو الوجه الأول الذي تكشف عنه كتبه المتعددة.

ـ الثاني، ورأى فيه أن الواقع صلب، لا يكشف بذاته عن شيء، وتستحيل معالجته. ولكي يخترق بول ريكور هذا الواقع المحصن بصلابته، فقد استعاض عنه باللغة، ولا سيما الشعرية والاستعارية، وجعلها مكاناً يستطيع فيه أن يكشف عن هذا الواقع، ويتمكن من معالجته.

وهو إذ اتخذ من اللغة مكاناً، فقد أجرى فيه تأويل الواقع كتابة وقراءة بطرق مختلفة، ولكن متماسكة. ولقد بلغ باللغة، من خلال الشعرية

والاستعارة، درجة من الحقيقة عليا. ولذا، فقد شق المجال لنا لكي نكون بها في أعماق كائننا صورة حقيقية لما نحن عليه في ظاهر واقعنا.

وهكذا، فإن بول ريكور، لكي ينجز مشروعه، فقد نظر إلى اللغة ليس بوصفها أداة تنحصر وظيفتها في وصف الأشياء والهيمنة عليها، ولكن بوصفها كائناً خلاقاً يفسح المجال لتأويل الواقع والممكن في آن معاً. وقد رأى أنه لكي يكون له ذلك متحققاً، لابد للغة من أن تصبح «استعارة حية»، وهذا ما أعلنه كتابه «الاستعارة الحية».

إننا نعلم أن بول ريكور قد نشر كتباً كثيرة، وإن كثيراً من هذه الكتب قد ترجم إلى كثير من اللغات، بيد أن العربية لم تحظ إلا بترجمات جد محدودة، وقد كان هذا في السنوات القليلة الماضية فقط. ونود الآن أن نعرف القارئ العربي بأشهر هذه الكتب، فنذكر منها:

- فلسفة الإرادة. الإرادي واللاإرادي (فلسفة الروح) باريس. أوبيير / 1950/ 464 ص.
- فلسفة الإرادة. التناهي والذنب. /1/ . الإنسان الخطاء (فلسفة الروح) باريس، أوبيير. /1960/ ، 164 ص. نشر في العربية سنة 2003، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- فلسفة الإرادة. التناهي والذنب. /2/ . رمزية الشر (فلسفة الروح). باريس، أوبيير /1960/ 335 ص.
- تاريخ وحقيقة (الروح). باريس، سوي /1955/ (الطبعة الأولى) /1964/ (الطبعة الثانية. مضاف إليها بعض النصوص) 336 ص. /1990/ (الطبعة الثالثة. مضاف إليها بعض النصوص)364 ص.
- التأويل. دراسة عن فرويد (النظام الفلسفي). باريس، سوي /1969/ ، 506 ص.
- الاستعارة الحية (النظام الفلسفي). باريس، سوي /1975/ 414 ص.
- الزمان والسرد. الجزء /1/ (النظام الفلسفي) باريس، سوي /1983/ 223 ص.

- الزمان والسرد. الجزء /2/ . التصوير في قصة الخيال (النظام الفلسفي). باريس، سوي /1984/ ، 237 ص.
- الزمان والسرد. الجزء /3/ . الزمن المحكي. (النظام الفلسفي). باريس، سوي /1985/ ، 426 ص.
- بعد التفكير. سيرة ذاتية عقلية، باريس، منشورات إسبري /1995/ ص 115،
- العادل. باريس، منشورات إسبري /1995/ ، 221ص.
- النقد والإقناع. حوار مع فرانسوا أزوفي ومارك دي لوناي. باريس، كالمان ليفي /1995/ 288 ص.
- الإيديولوجيا واليوتوبيا (لون الأفكار)، باريس، سوي. /1997/ 412 ص، صدر بالعربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.
- الوجه الآخر. قراءة الوجه الآخر بدلاً من الكينونة أو أبعد من الماهية إمانويل ليفيناس. باريس، P. U. F /1997/ 39 ص.
- الطبيعة والقاعدة، مع ج - ب. شانجو، أو. جاكوب /1998/ .
- تفكر في التوراة، مع أندريه لاكوك، /1998/ .

مقدمة المُراجع

بقلم د. جورج زيناتي

عنوان هذا الكتاب يختصر كل محتواه وكل أهميته في المسار الفلسفي في الستينات من القرن العشرين. فمؤلفه بول ريكور كان يعلّم في تلك الفترة في السوربون وفي شيكاغو ويلقي المحاضرات في العديد من الجامعات في العالم، وكان قد جاء أولاً من منهجية الفينومينولوجيا (الظاهراتية) التي كان قد تبنَّاها مع الوجوديين الفرنسيين وعلى رأسهم جان بول سارتر. وهذه المنهجية تقوم على فكرة أساسية هي أن الذات الفاعلية شفافة يستطيع الوعي أن يسبر غور معناها، وأن الحدس طريق آمن للمعرفة التي كان الكوجيتو الديكارتي قد رسمها منذ القرن السابع عشر.

غير أن كل شيء تغير تماماً مع الستينات وبدأت المنهجيات الجديدة المنكرة لأي دور للكوجيتو وللذات تغزو كل الفضاء الثقافي الأوروبي وكانت على رأسها البنيوية التي جاءت من ألسنية سوسور ثم من أنتربولوجيا ليفي ـ ستروس، تؤكد على التنظيم وعلى النسق وأن المهم هو تمازج العناصر حسب بعض مبادىء البنية، وبالتالي فإن الأهمية ليست للكلمة في حد ذاتها ولكن للاختلافات والتعارضات التي تقيمها مع الكلمات الأخرى. ليس للذات الفاعلة هنا من دور تقوم به والمهم ليس وجهة النظر التاريخية والتطور ولكن المهم هو

وجهة النظر الآنية ووجهة نظر التعاصر Synchronie. التنظيم البنيوي في فترة معينة هو المهم، وهذا ليس للكوجيتو من مكان في داخله. من هنا فقد كان الصراع الأول الذي يخوضه المؤلف مع هذه البنيوية الطاغية والتي ستغرق كل الفضاء الفلسفي الفرنسي في تلك الفترة، وكان ريكور يدرك أنه بعد اليوم لا يستطيع أن يكتفي بالظاهراتية الموروثة من هوسرل لأن الكوجيتو الذي تقوم عليه يستند إلى أوهام الوعي المباشر، فكان لا بد من تطعيم هوسرل بالتأويلية التي تقوم على وجود معنيين مختلفين في كل نص أو رموز ثقافية، المعنى الظاهر والمعنى الخفي، القصد الذهني ولا بدّ من إرجاع الرمزية وأبعادها ومظاهرها من مثل نور وظلمة وقذارة ونجاسة وسقوط إلى عريها الأصلي بنزع القناع الأسطوري عنها وكشف القوى التي تختبىء وراءها، غير ان هذا يفترض، من أجل فهم أفضل لذواتنا، اتخاذ الطريق الطويل أي القبول بالمرور ضمن كل عالم الإشارات (السيميولوجيا) وعالم التحليل النفسي والتوقف عند فرويد والاستماع له ومعاملته كفيلسوف مكتشف لهذا اللاوعي وللهو اللذين يشكلان ضربة موجعة لوهم الذات ونرجسيتها في معرفة ذاتها، وهذا ما يقوم به مؤلفنا بأسلوب يجمع العمق إلى الوضوح. وإلى جانب فرويد فيلسوف الريبة والشك في يقينية الأنا والمعرفة الذاتية يعرّج ريكور على فيلسوف آخر لهذه الريبة فضح زيف مصدر الأخلاق ونادى بإنسانه الجديد المتفوّق هو نيتشه، ليخلص إلى فلسفة تفكرية تتخطى النيتشوية نفسها في القول المستند إلى أفق الرجاء.

1

الوجود والهيرمينوطيقا

أنوي هنا أن أسبر الطرق التي فتحها أمام الفلسفة المعاصرة ما يمكن أن يسمى «تطعيم المشكل الهيرمينوطيقي بالمنهج الظاهراتي». وسأقتصر على استعادة تاريخية وجيزة، وذلك قبل الشروع بالبحث على وجه الدقة، والذي يجب، في نهايته على الأقل، أن يعطي معنى مقبولاً لمفهوم الوجود ـ معنى يعبِّر فيه تجديد الظاهراتية عن نفسه بوساطة الهيرمينوطيقا.

1 ـ أصل الهيرمينوطيقا

لقد تشكلت المشكلة الهيرمينوطيقية قبل ظاهراتية هوسرل بكثير. وإنه لمن أجل هذا أتكلم عن التطعيم. ويجب القول أيضاً إنه تطعيم متأخر.

وليس من غير المفيد أن نذكر بأن المشكل التأويلي قد طرح أولاً في حدود الشرح، أي في إطار علم يقترح نفسه لفهم النص، ولفهمه انطلاقاً من قصده، وعلى أساس ما يريد أن يقول. وإذا كان الشرح قد أثار مشكلاً تفسيريا، أي مشكلاً هيرمينوطيقيا، فذلك لأن أي قراءة للنص، مهما كانت مرتبطة بالجوهر، و«بهذا الذي من أجله» كان قد كتب، إنما تتم دائماً في داخل أمة، وتقاليد أمة من داخل تيار فكري حي، فتنمي هذه كلُّها افتراضات ومقتضيات. وهكذا، فإن قراءة الأساطير اليونانية من لدن المدرسة الرواقية على قاعدة من المادة ومن الأخلاق الفلسفية، لتتطلب هيرمينوطيقا جدُّ مختلفة عن

التأويل الحاخامي للتوراة في الهالاشا أو الهاغادا. وكذلك، فإن تأويل العهد القديم بدوره على ضوء الحدث النصراني، وذلك من قبل الجيل الرسولي، ليعطي قراءة أخرى للأحداث، وللمؤسسات، ولشخصيات الكتاب المقدس غير تلك التي قام بها الحاخامات.

وإذا كان هذا هكذا، فبأي شيء تخص هذه المناقشات في التفسير الفلسفة؟ ويمكن القول بهذا الخصوص إن التفسير يتطلب نظرية كاملة في الإشارة والمعنى، وذلك كما نرى هذا في «العقيدة المسيحية» للقديس أوغسطين مثلاً. ويمكننا أن نقول بصورة أكثر تحديداً إذا استطاع نص من النصوص أن يحتوي على عدد من المعاني، كأن يكون له معنى تاريخي مثلاً، ومعنى روحي، فيجب اللجوء إلى مفهوم في المعنى أكثر تعقيداً من ذلك الذي يكون للإشارات في المشترك اللفظي والذي يتطلبه منطق البرهنة. وأخيراً، فإن عمل التأويل نفسه يكشف عن عزم عميق للتغلب على البعد، والتباعد الثقافي، كما يكشف عن عزم لجعل القارئ معادلاً لنص أصبح غريباً، وكذلك لدمج معناه في الفهم الحاضر والذي يستطيع الإنسان أن يأخذه من نفسه بالذات.

ما عاد يمكن للهيرمينوطيقا، مذ ذلك الحين، أن تبقى تقانة بيد المتخصصين من مؤولي الوحي والخوارق. فلقد استخدم القضية العامة للفهم. وكذلك أيضاً، فإن أي تأويل مهم، ما كان يمكنه أن يكون من غير أن يستعير من طرق الفهم المتوفرة في عصر من العصور: الأسطورة، والمجاز، والاستعارة، والقياس، إلى آخره. وإن هذا الارتباط التأويلي ـ بالمعنى المحدد لشرح النص ـ بالفهم ـ بالمعنى الواسع لإدراك الإشارات ـ قد جرى التحقق منه بوساطة واحد من المعاني التقليدية لكلمة التأويل نفسها، وهو المعنى الذي جاءنا من باري إرمينياس أرسطو. وإنه لمما يثير الدهشة بالفعل أن نجد عند أرسطو أن الهيرمينوطيقا لا تتحدد بالمجاز، ولكنها كل خطاب دال. ويمكن القول أكثر من ذلك، إن الخطاب الدال تأويل، وهو الذي «يؤوّل» الواقع، وذلك بما أنه يقول «شيئاً عن شيء». وإذا كان ثمة تأويل، فذلك لأن التعبير يعد استحواذاً واقعياً بوساطة التعابير الدالة، وليس خلاصة مزعومة من الانطباعات الآتية من الأشياء نفسها.

هذه هي العلاقة الأولى والأكثر أصالة بين مفهوم التأويل وبين مفهوم الفهم. إنها تقوم بنقل المشكلات التقنية للتفسير النصي إلى المشكلات الأكثر عموماً للمعنى واللغة.

ولكن التفسير ما كان له أن يحيي الهيرمينوطيقا العامة إلا من خلال تطور جديد، إنه تطور فقه اللغة الكلاسيكي وتطور العلوم التاريخية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. فلقد أصبحت القضية الهيرمينوطيقية مع شليرماخر ودلتي قضية فلسفية. ولذا، فإن العنوان الفرعي الذي وضعناه ـ أصل الهيرمينوطيقا ـ يشير بوضوح إلى عنوان دراسة دلتي الشهيرة، والتي ظهرت في عام «1900» ولقد كانت مشكلة دلتي تتمثل في إعطاء (علوم الروح) Geistes wissens chaften صلاحية تقارن بصلاحية علوم الطبيعة، وذلك في عصر الفلسفة الوضعية. وإذ طُرحت المشكلة على هذا الأساس، فلأنها كانت مشكلة إبيستومولوجية: لقد كان المقصود إنشاء نقد للمعرفة التاريخية، يعادل في قوته النقد الكانتي للمعرفة بالطبيعة. كما كان المقصود أن تخضع لهذا النقد الإجراءات المتناثرة للهيرمينوطيقا الكلاسيكية: قانون التسلسل الداخلي للنص، وقانون السياق، وقانون المحيط الجغرافي، والعرقي، والاجتماعي، إلى آخره. ولكن حل المشكل يتجاوز وسائل الإبيستومولوجيا البسيطة: إن التأويل الذي يرتبط بالنسبة إلى دلتي بالوثائق التي تثبتها الكتابة، يمثل جزءاً من ميدان من ميادين الفهم الأكثر سعة. ذلك لأنه يمتد من حياة نفسية إلى حياة نفسية غريبة. وهكذا تجد القضية الهيرمينوطيقية نفسها مجذوبة إلى ناحية علم النفس: يمثل الفهم بالنسبة إلى كائن متناه تحولاً إلى حياة أخرى. وهكذا يستخدم الفهم التاريخي كل المفارقات التاريخانية: مثل كيف يمكن لكائن تارخي أن يفهم التاريخ تاريخياً؟ وتحيل هذه المفارقات بدورها إلى إشكالية أكثر حيوية بكثير: كيف يمكن للحياة وهي تعبر عن نفسها أن تجعل من نفسها موضوعية؟ وكيف يمكن لها إذ تجعل من نفسها موضوعية أن تضيء معاني جديرة بأن يأخذها ويفهمها كائن تاريخي آخر يتجاوز وضعه التاريخي الخاص؟ سنجد إذن مشكلة عظيمة تطرح نفسها في نهاية استقصائنا: إنها مشكلة العلاقة بين القوة والمعنى؟

وبين الحياة الحاملة لمعنى والعقل القادر أن يسلسلها في سلسلة متجانسة. فإذا كانت الحياة غير دالة في أصلها، فإن الفهم سيكون غير ممكن أبداً. ولكن لكي يستطيع أن يكون هذا الفهم مثبتاً، ألا يجب أن يُحمل إلى الحياة نفسها هذا المنطق للتطور المحايث، والذي كان هيغل يسميه المفهوم؟ ثم ألا يجب على المرء أن يعطي لنفسه خلسة كل إمكانات فلسفة العقل في اللحظة التي يصار فيها إلى صنع فلسفة للحياة؟ هذه هي الصعوبة العظمى التي تستطيع أن تبرر بحثنا عن بنية الاستقبال في جهة الظاهراتية، أو، لكي نستعيد الصورة الأولى التي بدأنا بها، فإننا نقول إنها تستطيع أن تبرر المخطط الفتي الذي نستطيع بالاعتماد عليه أن نطعِّم الهيرمينوطيقا.

2 ـ الطعم الهيرمينوطيقي في الظاهراتية

ثمة طريقتان لإرساء أسس الهيرمينوطيقا في الظاهراتية.

لدينا طريقة موجزة، وهي التي سأتكلم عنها أولاً. ولدينا طريقة مطولة، وهذه أقترح أن نجوبها. أما الموجزة، فهي طريق أونطولوجيا الفهم، وذلك على غرار نهج هايدغر. وإني إذ أسمي «الطريقة الموجزة» أونطولوجيا الفهم، فذلك لأنها إذ تقطع الصلة مع مناقشات المنهج، فإنها تحمل نفسها دفعة واحدة على مخطط أونطولوجيا الكائن المتناهي، بغية أن تجد فيه الفهم ليس بوصفه دُرْجة للمعرفة، ولكن بوصفه دُرْجة للكينونة. بيد أننا لن ندخل رويداً رويداً في أونطولوجيا الفهم هذه. كما أننا لن نصل إليها بالتدرج، وبتعميق المقتضيات المنهجية للتفسير وللتاريخ، وللتحليل النفسي: إننا سننتقل إليها بقلب مفاجئ للإشكالية. فعوضاً عن السؤال: بأي شرط يستطيع كائن عارف أن يفهم نصاً أو أن يفهم التاريخ؟ سنضع السؤال التالي: من هو الكائن الذي يتكون الكائن من فهمه؟ وهكذا تصبح قضية الهيرمينوطيقا إقليماً من أقاليم تحليل هذا الكائن. فهو «الوجود هنا» الذي يوجد وهو يفهم.

أريد، بادئ ذي بدء، أن أنصف إنصافاً كاملاً أونطولوجيا الفهم هذه، وذلك قبل أن أقول لماذا أقترح أن نسير في طريق أكثر التواء وأكثر عناء،

بالإضافة إلى أن اللسانيات وعلم الدلالة كانا قد مهداه. فإذا بدأت بفعل الإنصاف هذا إزاء فلسفة هيدغر، فذلك لأني لا أنظر إليها بوصفها حلاً مضاداً. «فالوجود هنا» لديه ليس هو المصطلح الآخر لبديل يضطرنا أن نختار بين أونطولوجيا الفهم وإبيستمولوجيا التأويل. وكذلك أيضاً، فإن للطريق الطويل الذي اقترحته طموحاً في نقل التفكير إلى مستوى من مستويات الأونطولوجيا. ولكن هذا الطريق يفعل ذلك بالتدرج. فهو يتبع المطالب المتتالية لعلم الدلالة، ثم مطالب التفكير. هذا وإن الشك الذي أفصح عنه في نهاية هذه الفقرة ينصب فقط على إمكانية إنشاء أونطولوجيا مباشرة، وخارجة دفعة واحدة من كل لزوم منهجي. ولقد يعني هذا في النتيجة أنها خارجة عن دائرة التأويل التي تصنع النظرية لنفسها هي. بيد أن الرغبة في هذه الأونطولوجيا هي التي تحرك المشروع المقترح هنا، وهي التي تعطيه فلا ينزلق في فلسفة لسانية على طريقة فيتيجانشتاين، ولا في فلسفة فكرية من نموذج الكانتية الجديدة. وستكون مشكلتي تحديداً هي ما يلي: ماذا يحصل لإبيستمولوجيا التأويل، والتي هي خلاصة الفكر حول التفسير، وحول المنهج التاريخي، وحول التحليل النفسي، وحول ظاهراتية الدين، إلى آخره، عندما تلامسها أونطولوجيا الفهم، وتنشطها، وتمتصها إذا أمكن القول؟

لنضع أنفسنا إذن إزاء أونطولوجيا الفهم هذه.

لكي نفهم جيداً معنى ثورة الفكر التي تقترحها، يجب الاتجاه رأساً إلى مصطلح التطور الذي يذهب من المباحث المنطقية **Logische Untersuchungen** لهوسرل إلى الوجود والزمان **Sein und Zeit** لهايدغر، مع احتمال أن يسأل المرء نفسه فيما بعد عن هذا الذي يظهر، في ظاهراتية هوسرل، دالاً إزاء هذه الثورة الفكرية. وما يجب أن ينظر إليه إذن في جذرية الكلمة، هو قلب السؤال نفسه. هذا القلب الذي يوضع في مكان إبيستمولوجيا التأويل أونطولوجيا الفهم.

إن المقصود هو التخلص من كل طريقة معرفية نظرية في طرح المشكل، والتخلي في النتيجة عن الفكرة التي تقول إن الهيرمينوطيقا منهج جدير أن يخوض صراعاً بسلاح متكافئ مع سلاح علوم الطبيعة. أما إعطاء منهج للفهم،

فإن هذا يعني البقاء في مسلمات المعرفة الموضوعية وفي الأحكام المسبقة لنظرية المعرفة الكانتية. ولذا يجب الخروج إذن من دائرة سحر إشكالية الذات والموضوع، والسؤال عن الكائن. ولكن لكي يتساءل المرء عن الكائن بشكل عام، يجب أن يتساءل عن الكائن الذي هو «الهناك» المتعلق بكل كائن، كما يجب أن يتساءل عن «الوجود هنا»، أي عن هذا الكائن الذي يوجد على نهج فهم الكائن. وما دام الحال كذلك، فإن الفهم لم يعد طريقة من طرق المعرفة، ولكنه طريقة من طرق الكينونة. إنها طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم.

ومن هنا، فإني أقبل قبولاً تاماً أن نباشر هذا الانقلاب الكلي للعلاقة بين الفهم والكائن، كما أقبل أن ينجز النذر الأكثر عمقاً لفلسفة دالتي، وذلك بما أن الحياة كانت لديه تمثل المفهوم الأعظم. فالفهم التاريخي في مؤلفاته نفسها، لم يكن نظير نظرية الطبيعة بالضبط. فقد كانت العلاقة بين الحياة وتعبيراتها بالأحرى هي الجذر المشترك للعلاقة المزدوجة بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والتاريخ. وإذا تتبعنا هذا الاقتراح، فسنجد أن المشكلة ليست في تعزيز المعرفة التاريخية إزاء المعرفة المادية، ولكنها تكمن في الحفر تحت المعرفة العلمية في كلية عمومها، وذلك وصولاً لربط الكائن التاريخي مع مجموع الكائن، والذي يكون أكثر أصالة من علاقة الذات بالموضوع في نظرية المعرفة.

وإذا كنا نطرح قضية الهيرمينوطيقا بهذه العبارات الأونطولوجية، فمن أي نوع تكون نجدة ظاهراتية هوسرل؟ يدعونا السؤال أن نصعد من هايدغر إلى هوسرل وإلى تأويل هوسرل بمصطلحات هايدغر. وإن أول ما نصادفه على طريق الصعود، هو «هوسرل» الأخير صاحب كتاب «أزمة». ومن هنا، يجب أن نبحث عنده أولاً عن الأساس الظاهراتي لهذه الأونطولوجيا. إذ إن مساهمته في الهيرمينوطيقا تعد مساهمة مزدوجة. فمن جهة، نجد أن نقد «المذهبية الموضوعية» في المرحلة الأخيرة من مراحل الظاهراتية، قد اتجه إلى نتائجها الأخيرة. ويخص هذا النقد للمذهبية الموضوعية المشكل التأويلي. ولم يكن هذا بشكل غير مباشر فقط، لأنه يعترض على زعم إبيستيمولوجيا العلوم

الطبيعية بأنها تزود العلوم الإنسانية بالنموذج المنهجي الصالح الوحيد، ولكن أيضاً بشكل مباشر لأنه يشكك بمشروع دلتي القاضي بتزويد العلوم الروحيةGeisteswissenschaften بمنهج يعادل في موضوعيته منهج علوم الطبيعة. ومن جهة أخرى، فإن ظاهراتية هوسرل الأخيرة، تمفصل نقدها للمذهبية الموضوعية على إشكالية إيجابية تشق طريقاً لأونطولوجيا الفهم. وموضوع هذه الإشكالية هو «عالم الحياة»، أي طبقة من التجربة سابقة على علاقة الذات والموضوع التي أمدت كل حقائق الكانتية الجديدة بموضوعها الموجِّه.

وإذا كان هوسرل الأخير منطوياً في هذا المشروع المدمر الذي يهدف إلى وضع أونطولوجيا الفهم في موضع أبستيمولوجيا التأويل، فإن هوسرل الأول الذي يذهب من المباحث المنطقية Logische Untersuchungen إلى «التأملات الديكارتية»، قد كان مشكوكاً فيه. فهو الذي، بالتأكيد، شق الطريق مشيراً إلى الذات بوصفها قطباً مقصدياً، وبوصفها حاملة للقصد، معطياً إياها علاقة، ليست هي الطبيعة، ولكنها حقل المعاني. وإذا تأملنا، استعادياً، الظاهراتية، انطلاقاً من هوسرل القديم، ومن هايدغر على وجه الخصوص، فسنجد أنها تستطيع أن تبدو بمثابة الاعتراض الأول على المذهبية الموضوعية. ذلك لأن ما تسميه ظاهراتية إنما هو تحديداً علاقات الحياة القصدية، ووحدات الدلالة، الناتجة عن هذه الحياة القصدية. ويبقي مع ذلك أن نقول إن هوسرل الأول قد أعاد فقط بناء مثالية جديدة، قريبة من الكانتية الجديدة التي يحاربها: إن اختزال أطروحة العالم إنما هو اختزال يذهب بالفعل من قضية الكائن إلى قضية معنى الكائن. ثم إن معنى الكائن قد اختزل بدوره إلى مجرد علاقة للطرق الذاتية الاستهداف.

ولقد نرى أخيراً، أنه قد صير إلى بناء نظرية الفهم ضد هوسرل الأول إذن، وضد اتجاهات نظريته في المعنى وفي المقصدية، والتي تحولت دورياً إلى أفلاطونية، فمثالية. وإذا كان هوسرل الأخير يتجه نحو هذه الأونطولوجيا، فقد كان ذلك على مقدار فشل مشروعه في اختزال الكائن، كما كان ذلك في النتيجة على مقدار تخلص النتيجة النهائية للظاهراتية من مشروعه البدئي. ولقد

يعني هذا أنه على الرغم منها قد اكتشفت، بدلاً من الذات المثالية الحبيسة في نسقها الخاص بالمعاني، كائناً حياً له عالم، وله العالم على الدوام بمثابة أفق لكل توجهاته.

وهكذا ينجلي حقل من المعاني سابق على تأسيس طبيعة رياضية، كتلك التي نقدمها لأنفسنا منذ غاليله. وإنه لحقل من المعاني سابق على الموضوعية بالنسبة إلى ذات عارفة. ذلك لأن أفق العالم يوجد قبل الموضوعية، كما توجد الحياة الفاعلة قبل وجود نظرية المعرفة ذاتها، والتي يسميها هوسرل أحياناً الحياة المُغْفَلَة، وليس ذلك لأنه يعود بهذه الانعطافة إلى ذات غير شخصية كانتية، ولكن لأن الذات التي لها موضوعات، إنما هي نفسها مشتقة من الحياة الفاعلة.

إننا نرى إلى أي درجة من درجات الجذرية قد حملت مشكلة الفهم ومشكلة الحقيقة. فمسألة التاريخانية لم تعد مسألة معرفة تاريخية مصممة بوصفها منهجاً. إنها تشير إلى الطريقة التي يكون الموجود فيها «مع» الموجودات. وكذلك، فإن الفهم لم يعد يمثل رد علوم العقل على التفسير الطبيعي، وما كان ذلك كذلك إلا لأنه يخص طريقة لوجود الكائن بالقرب من الكائن. وهي طريقة سابقة على لقاء الكينونات الخاصة. ونجد من خلال التوجه نفسه أن قدرة الحياة على أخذ بعد إزاء نفسها، والتعالي بنفسها، تصبح بنية للكائن المتناهي. وإذا كان المؤرخ يستطيع أن يقيس نفسه بالشيء نفسه، وأن يتعادل بذاته مع المعلوم، فذلك لأنه وموضوعه تاريخيان. وهكذا يكون شرح هذه السمة التاريخية إذن، سابقاً على كل منهج. ومن هنا، فإن ما كان حداً للعلم ـ معرفة تاريخانية الكائن ـ يصبح مؤسسة للكائن. وما كان مفارقة ـ معرفة انتماء المؤوِّل إلى موضوعه ـ يصبح سمة أونطولوجية.

هذه هي الثورة التي تدخلها أونطولوجيا الفهم. وبهذا يصبح الفهم وجهاً من وجوه «مشروع» «الوجود هنا» ومن «انفتاحه على الكائن». وأما مسألة الحقيقة، فإنها لم تعد مسألة منهج، ولكنها مسألة تجليات الكائن. هذا بالنسبة إلى كائن يقوم وجوده على فهم الكائن.

إنه مهما تكن القوة الخارقة لسحر هذه الأونطولوجيا الأساسية، فإني أقترح مع ذلك سبر طريق آخر. كما أقترح أن تُمفصل القضية الهيومينوطيقية على الفينومينولوجيا بطريقة أخرى. فلماذا هذا الانسحاب أمام العمل التحليلي «للوجود هنا»؟ لقد كان ذلك من أجل سببين أقدمها فيما يلي: إن القضايا التي حركت بحثنا لن تبقى فقط من غير حل، ولكنها ستضيع عن مجال الرؤية أيضاً، وذلك بسبب الطريقة الجذرية للسؤال عند هايدغر. وإننا لنتساءل كيف نجعل للتفسير أرغانون (آلة)، أي لعقل النصوص؟ وكيف نؤسس العلوم التاريخية إزاء علوم الطبيعة؟ وكيف نفصل في الصراع بين التأويلات المتنافسة؟ إن هذه القضايا بالذات لم ينظر إليها من خلال هيرمينوطيقا أساسية. وقد كان ذلك عمداً: لم تكن هذه الهيرمينوطيقا موجهاً لمعالجتها، ولكن لإذابتها. وكذلك، فإن هايدغر لم يشأ أن ينظر في أي قضية خاصة تتعلق بالفهم الخاص بهذه الكينونة أو تلك. فلقد أراد أن يعيد تربية عيننا وأن يعيد توجيه نظرنا ثانية. وكان يرغب في أن نقوم بمزج المعرفة التاريخية بالهم الأونطولوجي، وكأنه شكل مشتق من شكل أصلي. وإذا كان الأمر هكذا أليس من الأفضل الانطلاق من الأشكال المشتقة للفهم، لكي نظهر فيها إشارات اشتقاقها؟ يتطلب هذا أن يكون الانطلاق من المخطط ذاته الذي يمارس الفهم فيه نفسه، أي أن يكون الانطلاق من مخطط اللغة.

تقود هذه المذكرة الأولى إلى المذكرة الثانية: لكي يكون انقلاب الفهم الإبيستمولوجي للكائن الفاهم ممكناً، يجب أن نستطيع أولاً أن نقوم بوصف مباشر ـ من غير اهتمام إبيستيمولوجي سابق ـ للكائن الذي يفضله «الموجود هنا»، تماماً كما هو قائم بذاته. ثم يجب علينا بعد ذلك أن نجد الفهم بوصفه طريقة من طرق الكينونة. وإن الصعوبة التي نجدها في المرور من الفهم بوصفه طريقة من طرق المعرفة إلى الفهم بوصفه طريقة من طرق الكينونة. تكمن فيما يلي: إن الفهم الذي هو نتيجة من نتائج تحليل الوجود هنا، هو ذاته الذي يفهم به ومن خلاله هذا الكائن نفسه بوصفه كائناً. ولمرة إضافية، ألا يجب أن نبحث في اللغة ذاتها عن العلامة الدالة بأن الفهم إنْ هو إلا طريقة من طرق الكينونة؟

يتضمن هذان الهدفان في الوقت نفسه اقتراحاً إيجابياً، هذا الاقتراح هو: وضع الطريق الطويل الذي عالجته التحليلات اللغوية موضع الطريق الموجز المتعلق بتحليل الوجود هنا. وبهذا، فإننا سنحافظ دائماً على العلاقة مع الأنظمة التي تبحث لممارسة التأويل بطريقة منهجية. كما أننا سنقاوم إغراء فصل «الحقيقة» الخاصة بالفهم عن المنهج الذي تستخدمه الأنظمة الناتجة عن التفسير. وإذا كان ثمة إشكالية جديدة للوجود يجب أن يكون من المستطاع إنشاؤها، فإن هذا لا يمكن أن يكون إلا انطلاقاً من وعلى قاعدة التوضيح الدلالي لمفهوم التأويل المشترك بين كل الأنظمة التأويلية. وستنتظم هذه الدلاليات حول موضوع مركزي للمعاني بالمعنى التعددي أو المتعدد المعنى، أو سنقول أيضاً إنها ستنتظم حول الرموز (سيُبرر التعادل في اللحظة المناسبة).

سأشير مباشرة كيف أتصور المدخل إلى قضية الوجود، معتمداً في ذلك على التفاف هذه الدلاليات: إن أي توضيح دلالي مجرد، سيبقى «معلقاً في الهواء» زمناً يطول ما دمنا لم نبين أن فهم التعابير المتعددة المعنى أو الرمزية يمثل لحظة من لحظات الفهم للذات. وهكذا، فإن المقاربة الدلالية ستنجر نحو مقاربة فكرية. ولكن الذات التي تؤوِّل لنفسها تكف عن أن تكون هي الكوجيتو (أفكر) حال تأويلها الإشارات: إنها موجود يكتشف، بوساطة تفسير حياته، بأنه قائم في الكائن قبل أن يتثبت من ذاته ويهيمن عليها. وما دام هذا هكذا، فإن التأويل سيكتشف طريقة في الوجود ستبقى من البداية إلى النهاية كائناً مؤولاً. ويستطيع التفكير وحده، إذ يلغي نفسه بوصفه تفكيراً، أن يقود إلى الجذور الأونطولوجية للفهم. بيد أن هذا لا يتوقف عن الحصول في اللغة، وعن طريق حركة الفكر. وهذا هو الطريق الوعر الذي سنسير فيه.

3 ــ المخطط الدلالي:

يعبر كل فهم عن نفسه أولاً ودائماً في اللغة، سواء كان هذا الفهم أونطياً أم كان أونطولوجياً. ولذا، فإنه فليس من العبث إذن أن يبحث المرء في الجانب الدلالي عن محور مرجعي لمجموعة الحقل الهيرمينوطيقي. فلقد عودنا

التفسير من قبل على فكرة أن النص يتضمن عدداً من المعاني. وأن هذه المعاني يتشابك الواحد منها مع الآخر. كما عودنا أن المعنى الروحي معنى «محول» (التحويلات العلامية للقديس أوغوستين) عن المعنى التاريخي أو الحرفي، بالإضافة إلى هذا المعنى. ولقد علمنا شليبرماخر ودلتي أن ننظر إلى النصوص أيضاً، والوثائق، والصروح بوصفها تعبيرات حياتية ثبتتها الكتابة. هذا، وإن التفسير ليعيد صنع المسار العكسي لموضوعية قوى الحياة في الارتباطات المادية، ثم في التسلسلات التاريخية. وإن هذه الموضوعية وذلك التثبيت ليكونا شكلاً آخر من أشكال تحول المعنى. ولقد عالج نيتشه من جانبه القيم بوصفها تعبيرات للقوة ولضعف إرادة القوة التي يجب تأويلها. وإننا لنجد عنده ما هو أكثر من ذلك، فالحياة نفسها إنما هي تأويل. وهكذا تصبح الفلسفة تأويلاً للتأويلات. وأخيراً، فقد فحص فرويد تحت عنوان «عمل الحلم»، سلسلة من الإجراءات روعتها في أنها تنقل معنى محتجباً، وتخضعه إلى التواء، يظهر في الوقت نفسه المعنى المستتر في المعنى الظاهر ويخفيه. ولقد تتبع تشعب هذا الالتواء في التعبيرات الثقافية للفن، وللأخلاق، وللدين، وكوّن بهذا تفسيراً للثقافة شبيهاً جداً بتفسير نيتشه. وإن هذا ليعني أنه لا يخلو من المعنى أيما بحث يحاول أن يطوق ما يمكن أن نسميه «العقدة الدلالية» لكل هيرمينوطيقا خاصة، أساسية أو مختصة. وإنه ليبدو أن العنصر المشترك، أي ذلك الذي يوجد في كل مكان، بدءاً من التفسير وانتهاءً بالتحليل النفسي، يمثل نوعاً من هندسة المعنى، وهي يمكن أن نسميها المعنى المضاعف أو المعنى المتعدد. ويكون دورها في كل مرة، وإن كان بشكل مختلف، أن تُظهر وهي تخفي. وإني لأرى إذن في هذه الدلالة التعبيرات التي تقوم على الإظهار والإخفاء، توثيق عرى التحليل اللغوي، كما أراها في دلالة التعبيرات المتعددة المعنى.

وبما أنني قمت بسبر قطاع محدد من قطاعات هذه الدلالة، وهو قطاع لغة الاعتراف التي تكوّن «رمزية الشر»، فإنني أقترح تسمية رمزي لهذه التعبيرات المتعددة المعنى. وهكذا، فإني أعطي للكلمة رمز معنى أكثر ضيقاً من الكتّاب

الذين، مثل كاسيرير، يطلقون اسم رمزي على كل فهم للواقع يعتمد على الإشارات، بدءاً بالإدراك الحسي، والأسطورة، والفن، وانتهاءً بالعلم. كما أني أعطي للكلمة رمز معنى أكثر اتساعاً من الكتّاب الذين يختزلونه إلى القياس، انطلاقاً من البلاغة اليونانية أو من تقاليد الأفلاطونية الجديدة. وباختصار، فإني أعطي اسم «رمز» لكل بنية دالة، يشير فيها المعنى المباشر، والأولي، والحرفي، فضلاً عن نفسه إلى معنى آخر غير مباشر، وثانوي، ومجازي، ولا يمكن أن يفهم إلا من خلال المعنى الأول. وتشكل هذه الدائرة من التعبيرات ذات المعنى المضاعف الحقل التأويلي بالمعنى الدقيق.

وعوداً على بدء، فإن مفهوم التأويل يتلقى هو أيضاً قبولاً محدداً. وإني لأقترح أن يُعطى ما أعطي الرمز من اتساع. فنحن نقول إن التأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي. وإني إذ أقول هذا، فإني أحتفظ بالمرجع البدئي للتفسير، أي لتأويل المعاني المحتجبة. وهكذا يصبح الرمز والتأويل متصورين متعالقين. إذ ثمة تأويل، هنا حيث يوجد معنى متعدد. ذلك لأن تعددية المعنى تصبح بادية في التأويل.

وينتج من هذا التحديد المضاعف للحقل الدلالي ـ من جهة الرمز وجهة التأويل ـ عدد معين من المهمات التي أقتصر على وضع قائمة بها.

أما ما يخص التعبيرات الرمزية، فإن مهمة التحليل اللساني ستكون فيها مضاعفة كما يبدو لي. ولقد نعلم أن المقصود، من جهة، القيام بتعداد متسع وكامل قدر الإمكان يشمل الأشكال الرمزية. وهذا الطريق الاستقرائي هو الطريق الممهد الوحيد بالنسبة إلى بداية البحث. ذلك لأن المسألة، على وجه الدقة، تكمن في تحديد البنية المشتركة لمختلف هذه الأنماط من التعبير الرمزي. ويجب القيام هنا بإظهار الرموز الكونية من غير اهتمام باختزال سريع للوحدة، أي إظهار الرموز التي تكشف عنها ظاهراتية الدين، مثل ظاهراتية پان دير ليوي، وموريس لينهاردت، ومرسيا إلياد، التي أظهرت ـ لقد كشف التحليل النفسي الرمزية الحلمية مع كل معادلاتها في الفولكلور، والخرافات،

والمنظوقات، والأساطير ـ الإبداعات الكلامية للشاعر بحسب السلك الناقل للصور الحسية، والمرئية، والسمعية، وصور أخرى، أو بحسب رمزية المكان والزمان. وعلى الرغم من التجذر المختلف لهذه الرمزيات في القيم المظهرية للكون، وفي الرمزية الجنسية، وفي المصورات الحسية، فإنها جميعاً تجيء في عنصر اللغة. إذ لا توجد رمزية قبل الإنسان الذي يتكلم، وإن كانت قدرة الرمز متجذرة في العمق. ألا إن الكون، والرغبة، والمتخيَّل ليبلغون التعبير بوساطة اللغة. ولذا، كان يجب على الدوام وجود لغة لكي يصار إلى إعادة أخذ العالم والعمل لكي يصبح مقدس الظهور. وكذلك، فإن الحلم يبقى مغلقاً على الجميع ما دامت القصة لم تحمله إلى مستوى اللغة.

يستدعي هذا التعداد لأنماط التعبير الرمزي علم اليقين لكي يتم به. وستكون مهمته تثبيت المؤسسة الدلالية للأشكال مثل الاستعارة، والمجاز، والمحاكاة. فما هي وظيفة المجاز في نقل المعنى؟ وهل توجد طريقة أخرى لربط المعنى بالمعنى غير المجاز؟ وكيف نُدخل إلى مؤسسة المعنى الرمزي هذه آليات الحلم التي اكتشفها فرويد؟ وهل يمكن أن نطابقها مع الأشكال البلاغية المحصاة سابقاً، مثل الاستعارة والكناية؟ وهل تغطي آليات الالتواء التي استخدمها فرويد من خلال ما يسميه فرويد «عمل الحلم» نفس الحقل الدلالي الذي تغطيه الإجراءات الرمزية التي تؤكدها فينومينولوجيا الدين؟ ويتوجب على علم اليقين أن يحل مثل هذه الأسئلة.

وكذلك، فإن علم اليقين لا ينفصل بدوره عن دراسة إجراءات التأويل. ولقد عرفنا بوساطة الواحد للآخر حقل الدراسات الرمزية وحقل إجراءات التأويل. فالمشكلات التي يطرحها الرمز، تنعكس في النتيجة على منهج التأويل. وإنه لرائع بالفعل أن يعطي التأويل مكاناً لمناهج جد متباينة، بل متعارضة. ولقد ألمحت إلى ظاهراتية الدين والتحليل النفسي. فهذان يتعارضان جذرياً ما أمكن ذلك. وليس في هذا ما يدهش. فالتأويل ينطلق من التحديد المتعدد للرموز ـ ومن تحديدها تضافرياً كما يقال في التحليل النفسي. بيد أن كل تحديد، ومن حيث هو كذلك، إنما هو اختزال لهذه الثروة، ولتعددية

التواطؤ والاشتراك. ويترجم الرمز بحسب شبكة للقراءة خاصة به. ومن هنا، فإن من مهمة علم اليقين أن يبين أن شكل التأويل يتناسب مع البنية النظرية للنسق الهيرمينوطيقي موضوع النظر. وهكذا تقوم ظاهراتية الدين بتفكيك الموضوع الديني طقوساً، فأسطورة، فاعتقاداً. غير أنها تقوم بذلك انطلاقاً من إشكالية المقدس، الذي يحدد بنيتها النظرية. أما التحليل النفسي، على العكس من ذلك، فإنه لا يعرف سوى بعد رمزي: إنه بُعْدُ إسقاط الرغبات المكبوتة. وما يوضع فقط موضع الاهتمام في النتيجة، هو شبكة المعاني التي تتكون في الوعي الباطن انطلاقاً من الكبت الأولي، وبحسب الإسهامات اللاحقة للكبت الثانوي. وقد لا نستطيع أن نعيب على التحليل النفسي هذا التضييق: فهذا هو سبب وجوده. ذلك لأن نظرية التحليل النفسي، وهذا ما يسميه فرويد «علم النفس الشارح»، يحدد قواعد فك الرموز لما يمكن أن يسمى دلاليات الرغبة. غير أن التحليل النفسي لا يستطيع أن يجدد ما يبحث عنه. وما يبحث عنه هو المعنى «الاقتصادي» للتمثيلات وللمؤثرات المستخدمة في الحلم، والعصاب النفسي، والفن، والأخلاق، والدين. وإنه لا يستطيع أن يجد شيئاً آخر غير تعبيرات متنكرة بتمثيلات ومؤثرات تنتمي إلى الرغبات الأكثر قدماً للإنسان. ويظهر هذا المثل سعة الهيرمينوطيقا الفلسفية على المستوى الدلالي فقط. فهذه الهيرمينوطيقا تبدأ البحث إذ توسع الأشكال الرمزية، كما تبدأ تحليلاً في فهم البنى الرمزية. وإنها لتتابع، فتقيم مواجهة بين الأساليب الهيرمينوطيقية، كما تقيم نقداً لأنساق التأويل، محيلة تنويع المناهج الهيرمينوطيقية إلى بنية النظريات المناسبة. وهي بذلك تعد نفسها لممارسة مهمتها العليا، والتي ستكون تحكيماً حقيقياً بين الادعاءات الشمولية لكل واحد من التأويلات. وهي إذ تفصح عن الطريقة التي يعبر بها كل منهج عن شكل النظرية، فإنها تبرر كل منهج في حدود دائرته الخاصة. وهذه هي الوظيفة النقدية لهذه الهيرمينوطيقا في مستواها الدلالي فقط.

ولعلنا نلاحظ المزايا العديدة فيه. أولاً، تبقي المقاربة الدلالية الهيرمينوطيقا على صلة بالمناهج الممارسة فعلاً، ولا تخاطر بفصل مفهومها

للحقيقة عن مفهومها للمنهج. ثم إنها، من ناحية أخرى، تؤمن غرس الهيرمينوطيقا في الظاهراتية، وذلك على مستوى تكون فيه الظاهرية أكثر ما تكون تأكداً من نفسها، أي على مستوى نظرية المعنى التي نشأت في كتاب «البحوث المنطقية». وبالتأكيد، فإن هوسرل ما كان ليقبل فكرة المعنى غير المتواطئ عليه بشكل يتعذر اختزاله. ولقد كان يمكن أن ينفي ذلك عنه جهاراً في «البحث المنطقي» الأول. ولهذا السبب، فإن ظاهراتية البحوث المنطقية لا تستطيع أن تكون هيرمينوطيقية. ولكن إذا انفصلنا عن هوسرل، فإن هذا سيكون على الأقل في إطار نظريته عن التعبيرات الدالة. فهنا يتمفصل التفاوت، وليس على المستوى المشكوك فيه لظاهراتية الـ«عالم الحياة». وأخيراً، فإني إذ نقلت النقاش إلى مستوى اللغة، فقد أحسست أني ألتقي الفلسفات الأخرى، التي تعيش حالياً على أرض مشتركة، وبالتأكيد، فإن دلاليات التعابير المتعددة المعنى تتعارض مع نظريات اللغات الواصفة التي تريد أن تصلح اللغات الموجودة تبعاً لنماذج مثالية. وإن التعارض ليعد حاداً بمقدار ما هو حاد إزاء المشترك عند هوسرل. غير أنه، على العكس من ذلك، يدخل في حوار مثر مع المذاهب الناتجة عن البحث الفلسفي لفيتيجانشتاين ولتحليل اللغة العادية في البلاد الناطقة بالإنجليزية. وإن مثل هذه الهيرمينوطيقا العامة، على هذا المستوى أيضاً، لتقطع ثانية اهتمامات التفسير التوراتي الحديث والصادرة عن بولتمان ومدرسته. ثم إني لأرى هذا التأويل العام كمساهمة في هذه الفلسفة العظمى للغة التي نعاني اليوم من نقصها. فما نحن اليوم سوى هؤلاء البشر الذين يمتلكون منطقاً رمزياً، وعلماً تفسيرياً، وأنتروبولوجيا، وتحليلاً نفسياً، والذين هم، للمرة الأولى ربما، قادرون أن يتناولوا مسألة إجمال الخطاب الإنساني بوصفها مسألة وحيدة. وإن تقدم هذه المذاهب المتباينة قد أبان تفكك هذا الخطاب وفاقمه. ذلك لأن وحدة الكلام الإنساني، تشكل معضلة.

4 ـ المستوى التأملي

لقد كان التحليل السابق المخصص للبنية الدلالية للتعابير المضاعفة أو المتعددة المعنى، هو الباب الضيق الذي يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية أن

تعبر منه، إذا كانت لا تريد أن تنقطع عن المذاهب التي تلجأ منهجياً إلى التأويل: التفسير، والتاريخ، والتحليل النفسي. بيد أن دلاليات التعابير المتعددة المعنى لا تكفي لنعت الهيرمينوطيقا بالفلسفة. وكذلك، فإن التحليل اللساني إذ يعالج المعاني بوصفها مجموعة مغلقة على ذاتها، فإنه سيرفع اللغة لا محالة إلى المطلق. ولذا تنكر هذا الأقنوم من اللغة القصد الأساسي للإشارة، والتي هي قيمة من أجل. . .، إذن قيمة لتجاوز الذات وإلغائها فيما تهدف إليه. وما كان ذلك كذلك إلا لأن اللغة نفسها تطلب أن تحيل إلى الوجود بما أنها وسط دال.

إننا نجد هايدغر ثانية عندما ندلي بهذا الاعتراف. فما يحيي حركة تجاوز المستوى اللساني، هو رغبة الأونطولوجيا. وهذا هو الشرط الذي تضعه على تحليل سيبقى سجين اللغة.

ولكن كيف يمكن أن نعيد دمج الدلاليات في الأونطولوجيا، من غير أن نقع تحت وطأة الاعتراضات التي كنا نقيمها سابقاً إزاء تحليل «الوجود هنا»؟ إن المرحلة الوسيطة باتجاه الوجود، هي التأمل، أي العلاقة بين فهم الإشارات وفهم الذات. ولذا، فإننا في هذه الذات نملك حظاً للتعرف على الموجود.

وإذ أقترح ربط اللغة الرمزية بفهم الذات، فإني أحقق النذر الأكثر عمقاً للهيرمينوطيقا. ذلك لأن أيما تأويل إنما يقصد أن يتغلب على التباعد والبعد الذي يفصل بين العصر الثقافي الذي تم والذي ينتمي النص إليه، وبين المؤوِّل نفسه. فإذا تجاوز المفسر هذا البعد، وأصبح معاصراً للنص، فإنه يستطيع أن يمتلك المعنى: إنه يريد أن يجعل من الغريب خاصاً، أي أن يجعله ملكاً له. ولقد يعني هذا إذن توسيع الفهم الخاص للذات الذي يتتبعه عبر فهم الآخر. وهكذا، فإن كل هيرمينوطيقا هي، فهم للذات، ضمناً أو ظاهراً، عن طريق المرور عبر فهم الآخر.

إنني لن أتردد في القول إذن يجب على الهيرمينوطيقا أن تتطعم بالظاهراتية، وليس هذا فقط على مستوى نظرية المعنى للأبحاث المنطقية،

ولكن على المستوى الإشكالي «للكوجيتو»، تماماً كما يمضي من «إيدين 1» إلى «التأملات الديكارتية». ولكنني لن أكون أقل تردداً في القول إن التطعيم يغير النبتة المتوحشة. فلقد رأينا من قبل كيف أن إدخال المعاني الملتبسة في الحقل الدلالي قد جعل الوحدة مثالاً، كانت الأبحاث المنطقية قد عظمته. ويجب أن نفهم الآن بأننا إذ نمفصل هذه المعاني المتعددة تواطؤاً على المعرفة لذاتها، فإننا نغير إشكالية الكوجيتو تغييراً عميقاً. ولنقل فوراً إن هذا الإصلاح الداخلي للفلسفة التأملية هو الذي سيبرر فيما بعد أن نعثر فيها على بعد جديد للوجود. ولكن قبل أن نقول كيف ينفجر الكوجيتو، لنقل كيف يغتني باللجوء إلى التأويل ويتعمق.

ألا فلنفكر فعلاً ماذا يعني القول ذات الفهم لذاته، وذلك عندما نتملك معنى تأويل للتحليل النفسي، أو للتفسير النصي. وللحق نقول، إننا لا نعرفه قبلياً، ولكن بعديًا، وإن كانت الرغبة في فهمنا لأنفسنا هي وحدها التي تقود هذا التملك. فلماذا يكون الأمر كذلك؟ ولماذا لا تستطيع الذات التي تقود التأويل، أن تسترجع ذاتها إلا بوصفها نتيجة من نتائج التأويل؟

نعتقد أن ذلك إنما يكون لسببين: يجب القول، بادئ ذي بدء، إن الكوجيتو الديكارتي الشهير الذي يمكن الوقوف عليه مباشرة في امتحان الشك، إنما يمثل حقيقة باطلة بمقدار ما هي لا تقهر. فأنا لا أنكر أنه يمثل حقيقة، إنها حقيقة تطرح نفسها بنفسها. وبهذا المعنى فإنها لا تستطيع أن تكون ممتحَنة، ولا أن تكون مستنتجة، فهي تمثل في الوقت ذاته وضع الكائن ووضع الفعل. كما تمثل وضع الوجود ووضع عملية التفكير. فأنا أكون، وأنا أفكر، و«وجد» يعني فكر بالنسبة إلي. فأنا موجود بما أنني أفكر. بيد أن هذه الحقيقة هي حقيقة باطلة. إنها مثل الخطوة الأولى التي لا يمكن أن تتبع بأي خطوة أخرى ما دام «الأنا» في «أنا أفكر» لا يُرى في مرآة أشيائه، وأعماله، وأفعاله. فالتفكير إنما يكون حدساً أعمى إذا لم يكن موسطاً بما يسميه دلتي التعابير التي تصبح الحياة فيها موضوعية. ولكي نستعمل لغة أخرى هي لغة جان نابير، يمكن القول إن الفكر لا يمكن إلا أن يكون ملكية لفعلنا في الوجود، وذلك عن

طريق نقد تطبيقي للأعمال وللأفعال التي هي إشارات لفعل الوجود هذا. وهكذا يكون التفكير نقداً، ليس بالمعنى الكانتي لتبرير العلم والواجب، ولكن بمعنى أن الكوجيتو لا يمكنه أن يكون ممتلكاً إلا بالتفاف تفكيك يطبق على وثائق حياته. وهكذا يكون الفكر امتلاكاً لجهدنا في سبيل الوجود، ولرغبتنا أن نكون من خلال المؤلفات التي تشهد على هذا الجهد وهذه الرغبة.

ولكن الكوجيتو ليس حقيقة باطلة بمقدار ما هو حقيقة دامغة. إذ يجب أن نضيف أيضاً أنه بمثابة مكان فارغ، كان يملأه دائماً كوجيتو مزيف. فلقد علمتنا كل المذاهب التفسيرية، وعلمنا التحليل النفسي خصوصاً أن الوعي الذي يُزعم أنه وعي مباشر، هو أولاً «وعي مزيف». ولقد أرشدنا ماركس، ونيتشه، وفرويد إلى خلع قناع الحيل. ولذا، يجب إذن من الآن فصاعداً إلحاق نقد الوعي المزيف بأي اكتشاف يتعلق بذات الكوجيتو في وثائق حياته. ذلك لأن فلسفة التفكير يجب أن تكون على العكس من فلسفة الوعي.

ويضاف السبب الثاني إلى السابق: «فالأنا» ليست وحدها التي لا تستطيع أن تمتلك نفسها إلا في تعبيرات الحياة التي تجعلها موضوعية، ولكن تفسير نص الوعي يصطدم أيضاً «بالتأويلات السيئة» الأولى للوعي الزائف. ثم إننا لنعلم منذ شليرماخر أنه ثمة تأويل حيث وجد أولاً تأويل سيء.

وهكذا يجب على التفكير أن يكون غير مباشر بشكل مضاعف: أولاً لأن الوجود لا يثبت نفسه إلا في وثائق حياته، ولكن أيضاً لأن الوعي بداية هو وعي زائف، ولأنه يجب الارتفاع دائماً بتصحيح نقدي من سوء الفهم إلى الفهم.

وأريد في هذه المرحلة الثانية التي سميناها مرحلة التأمل، أن أبين كيف أن نتائج المرحلة الأولى توجد موطدة، أي تلك المرحلة التي سميناها المرحلة الدلالية.

لقد أخذنا، في المرحلة الأولى، وجود اللغة التي لا تختزل إلى المعاني الأحادية بوصفه حدثاً. وإنه لحدث أيضاً أن يمر اعتراف الوعي المذنب برمزية

الرجس، والخطيئة، والذنب. وإنه لحدث كذلك أن تعبِّر الرغبة المكبوتة من خلال رمزية تؤكد استقرارها عبر الأحلام، والحكايات المروية، والخرافات، والأساطير. ثم إنه لحدث أن يعبِّر المقدس من خلال رمزية العناصر الكونية: السماء، والأرض، والنار. غير أن الاستعمال الفلسفي لهذه اللغة الملتبسة يبقى معرضاً لاعتراض رجل المنطق. فاللغة الملتبسة، بحسب هذا الاعتراض، لا تغذي سوى حجج خداعة. ولذا، فإن التبرير الهيرمينوطيقي لا يستطيع أن يكون جذرياً إلا إذا بحثنا في الطبيعة نفسها للفكر التأملي، عن مبدأ لمنطق المعنى المضاعف. ولن يكون هذا المنطق حينئذ سوى منطق شكلي، ولكنه منطق متعالٍ، وهو يقوم على مستوى شروط إمكانية الوجود: ليس شروط الموضوعية للطبيعة، ولكن شروط الامتلاك لرغبتنا في الكينونة. وبهذا المعنى فإن منطق المعنى المضاعف الخاص بالهيرمينوطيقا، يستطيع أن يسمى المنطق المتعالي. وإذا لم نرفع النقاش إلى هذا المستوى، فإننا سنكون سريعاً محاصرين بوضع لا يطاق: إننا سنحاول عبثاً أن نحافظ على النقاش في مستوى دلالي بحت، كما سنحاول أن نجعل مكاناً للمعاني الملتبسة إلى جانب المعاني الأحادية. ولكن التمييز المبدئي بين نوعي الالتباس، الالتباس الناتج عن زيادة في المعنى والذي تلتقيه العلوم التفسيرية، والالتباس الناتج عن اختلاط المعنى الذي يلاحقه المنطق، لا يستطيع أن يبرر نفسه على المستوى الدلالي وحده. ولذا، فإن إشكالية التفكير وحدها تبرر دلاليات المعنى المضاعف.

5 ـ المرحلة الوجودية

أريد في نهاية هذا المطاف الذي قادنا من إشكالية اللغة إلى إشكالية التأمل، أن أبين كيف يمكن الالتحاق بإشكالية الوجود عن طريق النكوص. فأنطولوجيا المعرفة أنشأها هايدغر مباشرة عن طريق انقلاب مفاجئ، وضع به النظر إلى طريقة الوجود موضع النظر إلى طريقة المعرفة، لن تكون بالنسبة إلينا، نحن الذين نعمل بشكل غير مباشر وخطوة فخطوة، سوى أفق، أي اتجاه نظر أكثر مما هي معطى. أما الأونطولوجيا المنفصلة، فهي بعيدة عن تطلعنا. ذلك لأننا في داخل حركة التأويل فقط، ندرك الكائن المؤوَّل. فأونطولوجيا

الفهم تبقى منخرطة في منهج التأويل، وذلك بحسب «دائرة التأويل الحتمية» التي علمنا هايدغر نفسه على رسمها. وبالإضافة إلى هذا، فإننا فقط، في صراع التأويلات المتنافسة، ندرك شيئاً من أشياء الكائن المؤوَّل. فالأونطولوجيا الموحدَة منيعة على منهجنا بمقدار ما هي الأونطولوجيا المنفصلة. ولذا، فإن كل هيرمينوطيقا تكتشف، في كل مرة، وجه الوجود الذي يؤسسها منهجاً.

ومع ذلك، لا يجب أن يصرفنا هذا التحذير المضاعف عن استخراج الأسس الأونطولوجية للتحليل الدلالي والتأملي الذي يسبق. فالأونطولوجيا المنخرطة، بل أكثر من ذلك، إن الأونطولوجيا المهشمة ـ إنما هي أيضاً أونطولوجيا قبل كل شيء.

سنتابع الأثر الأول، ذلك الذي اقترحه التفكير الفلسفي بشأن التحليل النفسي. وسؤالنا هو ماذا يمكننا أن ننتظر من التحليل النفسي بخصوص الأونطولوجيا الأساسية؟ إننا ننتظر شيئين: الأول، هو عزل حقيقي للإشكالية الكلاسيكية التي تخص الذات بوصفها وعياً. الثاني، ويتمثّل في تجديد إشكالية الوجود بوصفه رغبة.

وفي الواقع، فإن التحليل النفسي يتجه نحو الأونطولوجيا من خلال نقد الوعي. فالتأويل الذي يقترحه للأحلام، والاستيهام، والأساطير، والرموز، يعد على نحو من الأنحاء اعتراضاً على زعم الوعي بأنه ينبثق من أصل المعنى. فالصراع ضد النرجسية ـ المعادل الفرويدي للكوجيتو المزيف ـ يقود إلى اكتشاف تجذر اللغة في الرغبة، وفي غريزة الحياة. والفيلسوف الذي يُسْلم نفسه لهذا الوصل القاسي، سيجد أنه مقود لممارسة زهد حقيقي للذاتية، ولترك نفسه لا حيازة لها على أصل المعنى. ويعد هذا التناول بكل تأكيد، مغامرة من مغامرات التفكير. ولكن يجب عليه أن يصبح الخسارة الواقعية للشيء الأكثر قدماً من بين كل الأشياء: ياء المتكلم. ويجب أن نقول حينئذ عن الذات في التفكير ما يقوله الإنجيل عن النفس: يجب إضاعتها من أجل إنقاذها. ويحدثني التحليل النفسي كله عن أشياء ضائعة بهدف العثور عليها رمزياً. ولذا، يجب على فلسفة التفكير أن تدمج هذا الاكتشاف في صلب مهمتها الخاصة. إذ يجب

إضاعة ياء المتكلم لكي يصار إلى العثور على الأنا. ولهذا فإن التحليل النفسي، إذا لم يكن ميداناً فلسفياً، فهو ميدان في خدمة الفلسفة: يرغم اللاوعي الفيلسوف على معالجة ترتيب المعاني وفق مخطط منزاح بالنسبة إلى الذات المباشرة. وهذا الأمر هو ما تعلمه هندسة فرويد غير الكمية: تنتظم المعاني الأكثر قدماً في «مكان» من المعنى متميز من المكان الذي يقوم الوعي المباشر فيه. ولذا تبدو في النهاية واقعية اللاوعي، والمعالجة الطوبوغرافية والاقتصادية للتمثيلات، وللاستيهام، وللأعراض، وللرموز بوصفها الشرط الهيرمينوطيقي المحرر من الأحكام المسبقة للأنا.

وهكذا، فإن فرويد يدعونا، بتكاليف جديدة، إلى طرح قضية العلاقة بين المعنى والرغبة، وبين المعنى والطاقة، أي بين اللغة والحياة أخيراً. ولقد كانت هذه القضية هي قضية ليبنيز في «الأحاداتية ـ monadologie» كيف يمكن لتمثيل أن يتمفصل على النزوع؟ ولقد كانت هذه القضية أيضاً هي قضية سبينوزا في «علم الأخلاق»، الكتاب الثالث: كيف يمكن لدرجات ملاءمة الفكرة أن تعبر عن درجات الطاقة، والجهد الذي يكوننا؟ هذا، وإن التحليل النفسي ليقودنا، بطريقته الخاصة، إلى التساؤل نفسه: كيف يدخل نظام المعاني في نظام الحياة؟ وإن هذا النكوص للمعنى نحو الرغبة لهو الدليل على تجاوز ممكن يقوم التفكير به نحو الوجود. ويعد التعبير الذي استعملناه في الأعلى مبرراً الآن، ولكنه التعبير الذي يبقى غداً: نقول إننا بفهمنا لأنفسنا نمتلك معنى رغبتنا في أن نكون أو نفهم جهدنا لكي نوجد. فالوجود، كما يمكننا الآن أن نقول رغبة وجهد. وإننا إذ نسميه جهداً، فلكي ندل فيه على الطاقة الإيجابية والدينامية. وكذلك إننا إذ نسميه رغبة، فلكي نشير فيه إلى النقص والعوز. فإروس هو ابن بوروس وبينيا. وهكذا، فإن الكوجيتو لم يعد ذلك الفعل الادعائي الذي كانه بدئياً. وأعني بهذا ذلك الزعم بتثبيت الذات ذاتها بذاتها. فالكوجيتو يبدو من قبل قائماً في الكائن.

ولكن إذا كانت إشكالية التفكير تستطيع، ويجب أن تستطيع أن تتجاوز ذاتها في إشكالية خاصة بالوجود، كما يوحي بذلك تأمل فلسفي حول التحليل

النفسي، فإن هذا التجاوز يتحقق دائماً في التأويل وبوساطته: إنه بتفكيك حيل الرغبة، تنكشف الرغبة في جذر المعنى والفكر. وإني لا أستطيع أن أقيم لهذه الرغبة أقنوماً خارج الإجراء التأويلي. فهي تبقى دائماً الكائن المؤوَّل. وإني لأحزر هذا خلف ألغاز الوعي. غير أني لا أستطيع أن أمسكه بذاته، وإلا فإني سأقع تحت طائلة صنع أسطورة الغرائز الجنسية كما يحصل أحياناً في التمثيلات الوحشية للتحليل النفسي. فالكوجيتو يكتشف، في خلف ذاته وبوساطة عمل التأويل، شيئاً يشبه حفريات الذات. ويشف الوجود في هذه الحفريات، ولكنه يبقى منخرطاً في حركة التفكيك التي يثيرها.

إذا فُهم التحليل النفسي بوصفه هيرمينوطيقا، فإن هذه الحركة التي يرغمنا على تنفيذها، نجد أن مناهج تأويلية أخرى تغصبنا عليها أيضاً، وإن كان ذلك بطريقة مختلفة. فالوجود الذي يكتشفه التحليل النفسي إن هو إلا الرغبة، وهو وجود بوصفه رغبة. وينكشف هذا الوجود أساساً في حفريات الذات. ويقترح مذهب هيرمينوطيقي آخر ـ مثل ظاهراتية الروح مثلاً ـ طريقة أخرى لإزاحة موضع أصل المعنى، ليس إلى خلف الذات، ولكن إلى أمامها. وإنني لأقول بطيبة خاطر، ثمة هيرمينوطيقا تأتي من الله، وأخرى من مملكة تقترب. إنها هيرمينوطيقا تساوي ما يشبه نبوءة الوعي. وإنها هي التي تبث الحياة أخيراً في «ظاهراتية الروح» عند هيغل. وإني لأستدعيه هنا، لأن طريقته التأويلية تتعارض تماماً مع طريقة فرويد. فالتحليل النفسي يقترح علينا نكوصاً نحو القديم، بينما تقترح علينا ظاهراتية الروح حركة تجد كل صورة بموجبها معناها، ليس في الصورة التي سبقتها، ولكن في تلك التي تليها. وهكذا يكون الوعي منسحباً خارج ذاته وواقفاً أمامها، ومتجهاً نحو معنى يزاول سيره، وكل مرحلة من مراحله تُلغى في المرحلة التالية التي تحتفظ بها. وهكذا تتعارض غائية الذات مع حفريات الذات. ولكن المهم بالنسبة إلى قصدنا، هو أن هذه الغائية، كما هو الأمر بالنسبة إلى الحفريات الفرويدية، لا تتكون إلا في حركة التأويل التي تتضمن صورة بوساطة صورة أخرى. أما الروح، فإنها لا تتحقق إلا في هذا العبور من صورة إلى أخرى، لأنها هي جدلية الصور نفسها التي بواسطتها تكون الذات منسحبة خارج طفولتها، ومقتلعة من حفرياتها. ولهذا السبب تبقى

الفلسفة هيرمينوطيقا، أي قراءة لمعنى محتجب في نص معنى ظاهر. إلاّ أن من مهمة هذه الهيرمينوطيقا أن تُظهر أن الوجود لا يأتي إلى الكلام، وإلى المعنى، وإلى التفكير إلا بإجراء تفسير مستمر لكل المعاني التي تظهر في عالم الثقافة. فالوجود لا يصبح ذاتاً ـ إنسانية وناضجة ـ إلا إذا امتلك هذا المعنى الذي يبقى «في الخارج» أولاً، وفي الأعمال، وفي المؤسسات، وفي الصروح الثقافية حيث تكون حياة الروح قد صُيِّرت موضوعية.

ويجب في الأفق الأونطولوجي نفسه أن تُساءل ظاهراتية الدين، أي ظاهراتية فان ديرليوي، وظاهراتية مرسيا إلياد. فهي تمثل فقط، بوصفها ظاهراتية الطقوس، والأسطورة، والاعتقاد، أي تمثل أشكالاً للسلوك، وللغة، وللشعور، والتي يتطلع الإنسان بوساطتها إلى المقدس. ولكن إذا كانت الظاهراتية تستطيع أن تبقى على هذا المستوى وصفية، فإن استئناف التفكير عمل التأويل سيجر بعيداً: إن الإنسان إذ يفهم نفسه من خلال الإشارات المقدسة وبوساطتها، فإنه ينفذ أكبر تنازل جذري عن نفسه يمكن أن يتصوره. ويتجاوز زوال الحيازة ما يجدده التحليل النفسي وظاهراتية هيغل، سواء أخذناهما متفرقين، أم قرنّا تأثيرهما. فالحفريات والغائية يكشفان الأصل والغاية اللذين تستطيع الذات أن تتصرف بهما إذ تفهمهما. وليس الأمر كذلك مع المقدس الذي يعلن عن نفسه في ظاهراتية فهذا إلى البداية في كل الحفريات، وإلى النهاية في كل الغائيات. بينما الذات، فإنها لا تعرف أن تتصرف لا بهذه البداية ولا بتلك النهاية. أما المقدس، فإنه يسائل الإنسان، وإنه في هذا التساؤل ليعلن عن نفسه بوصفه هذا الذي يتصرف بوجوده. لأنه يقرره بوصفه جهداً وبوصفه رغبة في الكينونة على وجه الإطلاق.

وهكذا، فإن الهيرمينوطيقات، الأكثر تعارضاً تتجه، كل واحدة على طريقتها، نحو الجذور الأونطولوجية للفهم. وإن كل واحدة لتقول أيضاً على طريقتها تَعلُّقَ ذاتها بالوجود. أما التحليل النفسي فيكشف عن هذا التعلق في حفريات الذات، وأما ظاهراتية الروح، فتكشف عنه في غائية الصور، على حين أن ظاهراتية الدين تكشف عنه في الإشارات المقدسة.

هذه هي التضمينات الأونطولوجية للتأويل.

لا تنفصل الأونطولوجيا المقترحة هنا عن التأويل. وإنها لتبقى أسيرة الدائرة التي يشكلها معاً عمل التأويل والكائن المؤوَّل. إنها ليست إذن من نوع أونطولوجيا الانتصار، ولا هي علم أيضاً، لأنها لا تعرف أن تتخلص من خطر التأويل. كما أنها لا تعرف أن تنجو بكليتها من الحرب الداخلية التي تفجرها التأويلات فيما بينها.

إن هذه الأونطولوجيا المناضلة والمهشمة، على الرغم من وقتيتها مع ذلك، فإنها مؤهلة لكي تؤكد أن الهيرمينوطيقا المتنافسة ليست مجرد «ألعاب لغوية» كما يمكن أن تكون الحال، لو أن ادعاءاتها الكلانية بقيت في مواجهة مع مخطط اللغة وحده. وتعد، بالنسبة إلى فلسفة في اللغة، كل التأويلات صالحة في حدود النظرية التي تؤسس قواعد القراءة المدقق فيها. وتبقى هذه التأويلات «ألعاباً لغوية»، لا نستطيع قسراً أن نغير القواعد فيها. وقد يطول الزمن بنا على هذا ما دمنا لم نبين أن كل تأويل قد أسس ضمن وظيفة وجودية خاصة. وهكذا يكون للتحليل النفسي أسّه في حفريات الذات، كما يكون لظاهراتية الروح أسها ضمن الغائية، ولظاهراتية الدين أسها ضمن العقائد الأخروية.

هل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك؟ وهل يمكن أن نمفصل هذه الوظائف الوجودية المختلفة في إطار صورة موحدة، كما حاول هايدغر ذلك في الجزء الثاني من الوجود والزمان Sein Und ZeiT؟ هذا هو السؤال الذي تتركه هذه الدراسة من غير حل. ولكنه إذا بقي من غير حل، فإنه ليس يائساً. إذ ثمة بنية أونطولوجية في جدلية الحفريات، وفي الغائية، وفي العقائد الأخروية تعلن عن نفسها. وإنها لتجمع بحساسيتها التأويلات المتنافرة في المخطط اللساني. غير أن هذه الصورة المنسجمة للكائن الذي هو نحن، والتي تأتي لتنزرع فيها التأويلات المتنافسة، لا تعطي في مكان آخر غير جدلية التأويلات هذه. ولذا، فإن الهيرمينوطيقا، تعد بهذا الخصوص، مما لا يمكن تجاوزه. فهي وحدها تستطيع، إذا ما كانت مهذبة بالصور الرمزية، أن تبين أن

هذه الأنماط المختلفة للوجود تنتمي إلى إشكالية واحدة. والسبب في النهاية لأن الرموز الأكثر غنى هي التي تؤمن الوحدة لهذه التأويلات المتعددة. وهي وحدها التي تحمل كل الاتجاهات، النكوصية والمستقبلية، التي تفصل بينها الهيرمينوطيقات المختلفة. والرموز الحقيقية تحوي كل الهيرمينوطيقات، سواء كانت تلك التي تتجه نحو انبثاق المعاني الجديدة، أم كانت تلك التي تتجه نحو انبعاث الاستيهامات القديمة. وبهذا المعنى فإننا كنا نقول، منذ المدخل، إن الوجود الذي تستطيع أن تتكلم عنه فلسفة تأويلية، يبقى على الدوام وجوداً مؤوّلاً. ذلك لأنها في العمل التأويلي تكتشف الأنماط المتعددة للارتباط بالذات، ارتباطها بالرغبة مدركة من خلال حفريات الذات، وارتباطها بالروح مدركة من خلال غائيتها، وارتباطها بالمقدس المدرك في العقائد الأخروية. وإن التفكير إذ يطور الحفريات، والغائية، والعقيدة الأخروية يلغي نفسه بنفسه بوصفه تفكيراً.

وهكذا، تكون الأونطولوجيا هي الأرض الموعودة بالنسبة إلى فلسفة تبدأ لغة وتفكيراً. ولكن الذات المتكلمة والمفكرة تستطيع فقط أن تلمحها قبل الموت، كما كان الحال بالنسبة إلى موسى.

2

الهيرمينوطيقا والبنيوية

البنية والهيرمينوطيقا

إن موضوع المؤتمر الحالي هو الهيرمينوطيقا والتقاليد. وإنه لمن الملاحظ أن ما يطرح، تحت هذا العنوان أو ذاك، إنما هو طريقة من طرق العيش، وطريقة من طرق إدارة الزمن: زمن الإرسال، وزمن التأويل.

وما دام الحال هكذا، فإن لدينا شعوراً - ويبقى الأمر شعوراً ما دام أنه لم يتأسس - بأن هذين الزمنين يستند الواحد منهما إلى الآخر، وإنهما معاً ينتميان إلى بعضهما. وكذلك، فإننا نشعر أن للتأويل تاريخا، وأن هذا التاريخ هو جزء من التقاليد نفسها. فالمرء لا يؤوِّل من عدم، ولكنه يفعل ذلك لكي يوضح، ولكي يجعل التقاليد التي نحيا فيها مستمرة، ويحافظ عليها. وهكذا، فإن زمن التأويل ينتمي، على نحو من الأنحاء، إلى زمن التقاليد. ولكن في المقابل، فإن التقاليد، وإن كان مصطلحاً عليها بوصفها مستودعا، تبقى تقاليد ميتة إذا لم تكن التأويل الدائم لهذا المستودع: إن «الميراث» ليس حزمة مغلقة يمررها المرء من يد إلى يد من غير فتحها، ولكنه كنز نأخذ منه بملء اليدين، ونجدده في عملية الأخذ نفسها. ولذا، فإن كل التقاليد تحيا بفضل التأويل. وإنها لتستمر بهذا الثمن، أي إنها تبقى حية.

ولكن الانتماء المتبادل لهذين الزمنين ليس مرئياً. فكيف يمكن للتأويل أن

يتسجل في زمن التقاليد؟ ولماذا لا تعيش التقاليد إلا في زمن التأويل وبوساطته؟

إني أبحث عن زمن ثالث، زمن عميق، يكون مسجلاً في غنى المعنى، ويجعل تقاطع هذين الزمنين ممكناً. وإن هذا الزمن سيكون هو زمن المعنى نفسه. وسيكون هذا كما لو أنه حمولة زمنية، يحملها مبدئياً مجيء المعنى. وستجعل هذه الحمولة الترسب في مستودع، والتوضيح في التأويل أمرين ممكنين في الوقت نفسه. وباختصار، فإنها ستجعل نضال هذين الزمنين ممكناً. فالواحد منهما يرسل، والثاني يجدد.

ولكن أين يمكن البحث عن زمن المعنى؟ وأين يمكن بلوغه خاصة؟

إن فرضية عملي هي أن لهذه الحمولة الزمنية علاقة مع التكوين الدلالي لما كنت قد سميته، في مداخلتيَّ السابقتين أثناء هذا المؤتمر، الرمز(2). ولقد عرَّفته بقوة المعنى المضاعف. وقلت إن الرمز إذ يتشكل هكذا من منظور دلالي، فإنه يعطي معنى عن طريق معنى. ذلك لأن فيه ثمة معنى أوليا، وحرفيا، واجتماعيا، ومادياً في الغالب، يحيل إلى معنى مجازي، وروحي، ووجودي في الغالب، وأنطولوجي. وإنه لا يكون على الإطلاق معطى خارج هذا التحديد غير المباشر. ولذا، فإن الرمز إذ يفسح المجال للفكر، ويستعين بالتأويل، فذلك لأنه يقول أكثر مما لا يقول، ولأنه لم يتوقف قط عن إفساح المجال للقول. وتتخلص مشكلتي اليوم في استخلاص الحمولة الزمنية لهذا التحليل الدلالي. والسبب لأنه يجب أن توجد بين زيادة المعنى والحمولة الزمنية علاقة جوهرية. وإن هذه العلاقة الجوهرية هي التي تمثل رهان مداخلتي الحالية.

ثمة تدقيق أيضاً: لقد سميت هذه الدراسة زمن الرموز وليس زمن الأساطير. وكما قلت في دراسة سابقة، فإن الأسطورة لا تستوفي التكوين

(2) Herméneutique et réflexion I et II, CF. Ci-Dessons. P283 et 312.

الدلالي للرمز بأي حال من الأحوال. وأريد أن أذكّر هنا بالأسباب الرئيسة التي تستدعي أن تكون الأسطورة ملحقة بالرمز. أولا، لأن الأسطورة شكل من أشكال القصة: إنها تروي أحداث البداية والنهاية من خلال زمن أساسي ـ في ذلك الزمن ـ وإن زمن المرجع هذا، ليضيف بعداً جديداً إلى التاريخية التي يحملها المعنى الرمزي على عاتقه، والتي يجب أن تعالج بوصفها قضية خاصة. ومن جهة أخرى، فإن علاقة الأسطورة بالشعائر وبمجموع مؤسسات مجتمع خاص من المجتمعات، تدخلها في النسيج الاجتماعي وتقنِّع إلى حد ما الكامن الزمني للرموز التي تستخدمها.

وسنبين فيما بعد أهمية هذا التمييز. فالوظيفة الاجتماعية المحددة للأسطورة لا تُنضب، في نظري، ثروة المعنى القائمة في عمق الرمز. إذ ستستطيع كوكبة أسطورية أخرى أن تستخدمه في سياق اجتماعي آخر. وأخيرا، فإن التنظيم الأدبي للأسطورة يستلزم بداية عقلانية تحدد قدرة المعنى العميق للرمز. ويمكن القول لقد بدأت البلاغة والتأمل بتجميد العمق الرمزي. ولقد نعلم أنه لا وجود لأسطورة من غير بداية أسطورية. ولكل هذه الأسباب ـ تنظيم الشكل القصصي، العلاقة بالشعائر وبوظيفة اجتماعية محددة، العقلانية الأسطورية ـ فإن الأسطورة لم تعد قائمة في مستوى العمق الرمزي، وفي هذا الزمن المختبىء الذي نريد أن نظهره. ولقد بينت هذا، فيما يخصني، عندما ضربت مثلاً برمزية الشر. فلقد بدا لي أن الرموز التي يغلفها الاعتراف بالشر، تنقسم إلى ثلاثة مستويات دالة: المستوى الرمزي الأول للرجس، وللخطيئة، وللذنب. ومستوى القصص الأسطورية الكبرى للسقوط أو للمنفى. ومستوى الدوغمائيات الأسطورية للمعرفة اللاهوتية وللخطيئة الأولى. ولقد بدا لي أني إذ أفعِّل هذه الجدلية الرمزية ـ على أساس التقاليد السامية والهيلينية وحدها ـ بأن احتياطي المعنى للرموز الأولى أكثر غنى من الرموز الأسطورية، بل أكثر غنى من الأسطوريات المعقلنة. فنحن إذ نمر من الرموز إلى الأسطورة ومن ثم إلى علم الأساطير، فإننا نمر من زمن مختبئ إلى زمن مستنفَد. وستظهر التقاليد حينئذ أنها تقف على مسار الزمن المستنفَد، وذلك بما أنها تهبط هي نفسها من

منحنى الرمز إلى علم الأسطوريات الدوغمائي. وتتحول إلى تراث ومستودع كلما تعقلنت. ويكون هذا الإجراء ظاهراً عندما نقارن الرموز العبرية الكبرى للخطيئة بالأبنية الخيالية للمعرفة اللاهوتية للغنوصية وكذلك بمحاربة المسيحية المضادة للغنوصية والخاصة بالخطيئة الأصلية، وهي ليست سوى رد على المعرفة الغنوصية، وفي المستوى الدلالي نفسه. ولذا، فإن التقاليد لتستنفد إذا أُسطر الرمز. وإنها لتتجدد عن طريق التأويل الذي يصعِّد منحنى الزمن المستنفد إلى الزمن المختبىء، أي إذا قام باستدعاء علم الأساطير إلى الرمز وإلى معناه الاحتياطي.

ولكن ماذا يقول هذا الزمن المؤسس إزاء الزمن المضاعف للتقاليد وللتأويل؟ وكيف يمكن خصوصاً أن يبلغه؟

وتريد هذه الدراسة أن تقترح طريقاً غير مباشر وملتو للدخول. ولكي يكون ذلك، فإني سأنطلق من مفاهيم التزامن والتعاقب للمدرسة البنيوية، والمتمثلة على نحو مخصوص في «الانتروبولوجيا البنيوية» لليفي ستروس. وليس قصدي في هذا على الإطلاق أن أعارض بين الهيرمينوطيقا والبنيوية، ولا بين تاريخانية الأولى وتعاقبية الثانية. فالبنيوية تنتمي إلى العلم. وإني لا أرى حالياً مقاربة أكثر دقة وأكثر خصوبة من البنيوية على مستوى الذكاء الذي هو ذكائها. وأما التأويل الرمزي، فإنه لا يستحق أن يسمى تفسيراً للنصوص إلا لأنه يمثل جزءاً من فهم الذات لذاتها، ومن فهم الكائن. ولقد نرى أنه خارج هذا العمل لامتلاك المعنى، فإنه لا يعد شيئاً. وبهذا المعنى، فإن الهيرمينوطيقا تكون مذهباً فلسفياً. وإذا كانت البنيوية تسعى إلى إقامة مسافة، وتحقيق الموضوعية، وإلى عزل المعادلة الشخصية للباحث عن بنية المؤسسة، والأسطورة، والشعيرة، فإن فكر الهيرمينوطيقي يسعى إلى الغوص في ما استطعنا أن نسميه «دائرة الهيرمينوطيقا» للفهم والاعتقاد، التي تجرده من الآهلية بوصفه علماً وتؤهله ليكون فكراً متأملاً. ولذا، فإننا لا نرى إذن، أنه من الممكن أن نجاور بين طريقتين من طرق الفهم. بيد أن القضية تكمن في جعلهما متسلسلين كما هو الأمر بالنسبة إلى الموضوعي والوجودي (أو

الوجداوي!). وإذا كانت الهيرمينوطيقا تعد طوراً من أطوار امتلاك المعنى، ومرحلة بين الفكر المجرد والفكر العملي، وكذلك إذا كانت الهيرمينوطيقا تعد استئنافاً لفكر المعنى المعلق في الرمزية، فإنها لا تستطيع أن تلتقي عمل الأنتروبولوجيا البنيوية إلا بوصفها داعماً وليس بوصفها نابذاً. فنحن لا نستملك إلا ما نجعله أولاً يقوم على مسافة منا لكي نقدره. وإن هذا التقدير الموضوعي، المنجز في متصوري التزامن والتعاقب، هو الذي أريد أن أمارسه، أملاً في إخراج تفسير النصوص من ذكاء ساذج إلى ذكاء ناضج، وذلك من خلال مذهب الموضوعية.

إنه لا يبدو لي مناسباً أن أنطلق من «الفكر الوحشي»، ولكن أن آتي إليه. ذلك لأن «الفكر الوحشي» يمثل المرحلة الأخيرة من مراحل الإجراء المتدرج للتعميم. فالبنيوية لا تزعم بداية أنها تحدد البناء الكامل للفكر، حتى في الحالة الوحشية، ولكنها تحدد مجموعة معينة من القضايا تتجانس مع المعالجة البنيوية. ويمثل «الفكر الوحشي» نوعاً من الممر إلى حد ما، ومن التنظيم النهائي الذي يدعو بسهولة جداً إلى الاختيار بوصفه بديلاً مغلوطاً بين عدة طرق للفهم، وبين عدة معقوليات. ولقد قلت إنه لأمر غير معقول من حيث المبدأ. ولكي لا نقع في الفخ، يجب التعامل مع البنيوية بوصفها شرحاً محدوداً أولا، ثم الانتقال من قريب إلى قريب متبعين الخيط الموجه للقضايا نفسها. فالوعي بصحة منهج لا ينفصل مطلقاً عن الوعي بحدوده. وإني لكي أكون عدلاً مع هذا المنهج وأدع نفسي كي تتعلم منه خاصة، فإني سأقف عليه من خلال حركة توسعه، وذلك انطلاقاً من نواة لا تقبل الجدل. وإني سأفعل هذا بدلاً من الوقوف عليه في مرحلته النهائية، وبعيداً عن بعض النقاط النقدية، حيث يأخذ المنهج فيها معنى حدوده.

1 ـ النموذج اللساني

تنبثق البنيوية، كما نعلم، من تطبيقها على الأنتروبولوجيا وعلى العلوم الإنسانية عموماً منهجاً لسانياً. فنحن نجد في أصل البنيوية فيرديناند دي سوسير وكتابه «دروس في اللسانيات العامة»، كما نجد خصوصاً التوجه الصوتي البحت

للسانيات مع تروبتسكوي، وجاكبسون، ومارتينيه. وإننا لنشهد معهم انقلاباً في العلاقات بين النسق والتاريخ. أما بالنسبة إلى النزعة التاريخية، فإن الفهم يعني العثور على المكونات، والشكل السابق، والمصادر، ومعنى التطور. وأما مع البنيوية، فإن ما ندركه أولا، هي الترتيبات، والتنظيمات النسقية القائمة في حالة ما. ولقد بدأ فرديناند دي سوسير بإدخال هذا الانقلاب إذ ميز في اللسان بين اللغة والكلام. فإذا كنا نرى أن اللغة تتكون من مجموعة من المواصفات التي تبناها الجسد الاجتماعي لكي يسمح للأفراد بممارسة اللسان، وإذا كنا نرى أن الكلام هو عين ما ينفذه الأفراد المتكلمون، فإن هذا التمييز الأساسي يفسح المجال لثلاث قواعد سنعمل على متابعة تعميمها بعد قليل خارج الميدان البدئي للسانيات.

سنقف، أولا، على فكرة النسق نفسها. فاللغة إذ تكون منفصلة عن المتكلم، فإنها تظهر بوصفها نسقاً من الإشارات. وبكل تأكيد، فإن فرديناد دي سوسير لم يكن عالماً صوتياً. ولقد كان متصوره عن الإشارة اللغوية بوصفها علاقة بين الدال الصوتي والمدلول المفهومي علاقة دلالية أكثر منها صوتية. ومع ذلك، فإن الذي بدا له أنه يشكل موضوع علم لساني إنما كان نسق الإشارات، والذي هو ناتج عن التحديد المتبادل للسلسلة الصوتية للدال وللسلسلة التصورية للمدلول. والمهم في هذا التحديد المتبادل ليست هي الكلمات، منظوراً إليها بأفرادها، ولكنه الانزياحات الاختلافية. إذ إن الاختلاف بين الصوت والمعنى وعلاقات هذا بذاك، هي التي تشكل النسق اللغوي. وإذا كان هذا هكذا، فإننا نفهم أن تكون كل إشارة إشارة اعتباطية، بما أنها تمثل علاقة معزولة للمعنى وللصوت، وبما أن كل إشارات اللغة تشكل نسقاً: «لا يوجد في اللغة سوى الاختلاف» (دروس في اللسانيات العامة، ص، 166).

تتحكم هذه الفكرة الرئيسة بالموضوع الثاني الذي يخص بالتحديد العلاقة بين التعاقبية والتزامنية. وبالفعل، فإن نسق الاختلاف لا يظهر إلا في محور لوجود الأشياء معا، ويختلف كلية عن محور التعاقب. وهكذا تلد اللسانيات

التزامنية بوصفها علماً للحالات في وجوهها النسقية. وهي لسانيات تتميز من اللسانيات التعاقبية، أو من علم التطور المطبق على النسق. وكما نرى، فإن التاريخ يأتي ثانيا، ويظهر بوصفه إتلافاً للنسق. وأكثر من هذا، فإن هذا التلف ليكون في اللسانيات أقل جلاء من الحالات النسقية. فلقد كتب سوسير قائلاً: «لن يتغير النسق مباشرة على الإطلاق. ذلك لأنه ثابت في ذاته. وتتلف بعض العناصر فقط، بغض النظر عن التضامن الذي يربطها بالكل» (المرجع السابق. ص، 121). وأما التاريخ، فإنه مسؤول بالأحرى عن الفوضى لا عن التغيرات الدالة. ولقد عبر سوسير عن هذا جيداً فقال: «تمثل وقائع سلسلة التزامن جملة من العلاقات، في حين أن وقائع سلسلة التعاقب تمثل جملة من الأحداث في النسق». ومنذئذ، فقد غدت اللسانيات تزامنية، في حين غدت النزعة التعاقبية، لأنها هي نفسها غير ملموسة، ضرباً من المقارنة بين حالات نسق سابق ونسق لاحق. ولذا يمكن القول إن التعاقبية مقارنة. وإن هذا ليجعلها تتعلق بالتزامن. وأخيرا، فإنه لا يمكن الوقوف على الأحداث إلا في نسق تتحقق فيه وتتلقى منه وجهاً من وجوه الاضطراد.

ولهذا، فإننا نرى أن الواقعة التعاقبية تمثل تجديداً ناتجاً عن الكلام (ولا أهمية في ذلك أن يكون صادراً عن فرد أو عن مجموعة من الأفراد)، ولكنه تجديد «أصبح يمثل واقعة لسانية» (ص140).

إن القضية التي ستشكل مركز تفكيرنا هي أن نعرف إلى أين سيقودنا النموذج اللساني للعلاقات بين التزامن والتعاقب، وذلك في الإدراك التاريخاني الخاص بالرموز. ألا فلنقل الأمر مباشرة: ستحل النقطة الحرجة عندما نكون إزاء تقاليد حقيقية، أي إزاء سلسلة من الدورات المؤوِّلة، والتي لم يعد من الممكن النظر إليها بوصفها تدخلاً للفوضى في حالة النسق.

وليكن واضحاً لنا أنني لن أضفي على البنيوية، كما يفعل بعض نقادها، تعارضاً غير مشروط بين التزامن والتعاقب. ولقد كان ليفي ستروس محقاً إذ واجه منتقديه (الأنتروبولوجيا البنيوية. ص 101 ـ 103) بمقال جاكبسون الكبير حول «مبادىء علم الصوتيات التاريخي»، حيث يفصل المؤلف بوضوح بين

التزامن والسكوني. وما يهم هو ضم التعاقب إلى التزامن وليس التعارض بينهما. وإن هذا الضم هو الذي سيشكل مسألة الإدراك في تفسير النصوص. فالتعاقب ليس دالاً إلا بعلاقته مع التزامن، وليس العكس.

ولكن ها هو المبدأ الثالث الذي يتعلق بقضية التأويل وبزمن التأويل. ولقد استخلص هذه القضية علماء الصوتيات، ولكنها كانت حاضرة من قبل في التعارض السوسيري بين اللغة والكلام: تشير القوانين اللسانية إلى مستوى غير واع، وبهذا المعنى، غير فكري، ولا تاريخي. ولا يمثل اللاوعي هذا ما يمثله اللاوعي الفرويدي في الغريزة الجنسية، والرغبة في قدرتها الترميزية. ولذا يصح القول بالأحرى إنه لا وعي كنتي وليس لا وعي فرويدي، أي إنه لا وعي مقولي تصنيفي وتوليفي. وهذا نظام مكتمل، أو هو كمالية النظام، ولكنه يكون كمن يصار إلى تجاهل نفسه. وإني أقول لا وعي كنتي، ولكن مراعاة فقط لنظامه. ذلك لأن المقصود بالأحرى هو نسق مقولي تصنيفي من غير مرجع إلى ذات مفكرة. وإنه لمن أجل هذا، فإن البنيوية، بوصفها فلسفة، ستطور ضرباً من العقلنة يكون بعمق مضاداً للتفكير، ومضاداً للمثالية، ومضاداً للظاهراتية. ويمكن أن يقال أيضاً إن هذه الذهنية غير الواعية لتساوق الطبيعة. بل ربما تكون هي الطبيعة. وسنعود إلى هذا الأمر مع كتاب «الفكر الوحشي». ولكن قبل هذا، فإن ليفي ستروس، في عام 1956، إذ أحال إلى القاعدة الاقتصادية في شرح جاكبسون، فقد كتب يقول: «إن التأكيد بأن الشرح الأكثر اقتصاداً هو ذلك الذي يقترب أكثر ـ من بين كل الشروح الممكنة ـ من الحقيقة، ليقوم، في النهاية، على مسلَّمة التطابق بين قوانين العالم وقوانين الفكر» (الأنتروبولوجيا البنيوية. ص 102).

لا يعنينا هذا المبدأ الثالث أقل مما يعنينا المبدأ الثاني. ذلك لأنه يؤسس بين المراقب والنسق علاقة هي نفسها غير تاريخية. فالفهم لا يعني أخذ المعنى ثانية. والسبب لأنه لا توجد «دائرة لتفسير النصوص»، وذلك خلافاً لما طرحه شلييرماخر في «Hermeneutik und Kritik» (1828)، وما طرحه دلتي في مقاله الكبير «Die Entstehung der Hermeneutik» (1900)، وما طرحه بولتمان في

«Das Problem der Hermeneutik» (1950). كما لا توجد تاريخانية لعلاقة الفهم. والسبب لأن العلاقة موضوعية ومستقلة عن المراقب. وإنه لمن أجل هذا، فإن الأنتروبولوجيا البنيوية تعد علماً وليس فلسفة.

2 ـ انتقال النموذج اللساني إلى الأنتروبولوجيا البنيوية

يمكننا أن نتابع هذا الانتقال في مؤلفات ليفي ستروس، ومستندين إلى المقالات المنهجية المنشورة في كتابه «الأنتروبولوجيا البنيوية». ولقد قال موس من قبل: «كان يمكن للعلوم الاجتماعية أن تكون تقدماً بكل تأكيد لو أنها قامت في كل مكان بمحاكاة اللسانيين» (مقال كتب في عام 1945، وهو موجود في كتاب «الأنتروبولوجيا البنيوية»، ص37). ولكن الثورة الصوتية في اللسانيات هي المنطلق الفعلي الذي يراه ليفي ستروس: «إنها لم تجدد فقط المنظورات اللسانية: إن تحولاً بهذا الحجم لن يكون محدداً بعلم خاص. فعلم الأصوات لن يتأخر عن الاضطلاع، إزاء العلوم الاجتماعية، بالدور التجديدي نفسه الذي اضطلعت به الفيزياء النووية مثلاً إزاء مجموع العلوم الدقيقة. فعلى أي شيء تشتمل هذه الثروة عندما ننظر إليها من خلال علاقاتها التضمينية الأكثر عموماً؟ إن الذي سيجيب على هذا السؤال، هو أستاذ الصوتيات الشهير ن. تروبتسكوي. فهو في مقال ـ برنامج [علم الصوتيات الحالي في علم نفس اللغة]، أوجز في النتيجة المنهج الصوتي في أربعة إجراءات رئيسة: أولا، ينتقل علم الأصوات من دراسة الظواهر اللسانية الواعية إلى بناها التحتية غير الواعية. وإنه ليرفض أن يعالج الكلمات بوصفها كينونات مستقلة. فيأخذ، على العكس من هذا، العلاقات بين الكلمات قاعدة لتحليله. وبذا، فهو يُدخل مفهوم النسق: «لا يقتصر علم الأصوات الحالي على الإعلان بأن الأصوات هي على الدوام أعضاء لنسق، ولكنه يظهر أنساقاً صوتية ملموسة، ويضع بناها في حيز البداهة». وأخيرا، فإنه يتطلع إلى الكشف عن القوانين العامة، سواء تلك التي تم العثور عليها استقراء، أو تلك التي «استنبطت منطقيا، وهذا ما يعطيها سمتها المطلقة». وهكذا يصل للمرة الأولى علم اجتماعي إلى صياغة علاقات ضرورية. وهذا هو معنى الجملة الأخيرة لتروبتسكوي، بينما تظهر القواعد

السابقة كيف يجب على اللسانيات أن تعمل لكي تصل إلى هذه النتيجة» (الأنتروبولوجيا البنيوية. ص 39 ـ 40).

لقد زودت أنساق القرابة ليفي ستروس بأول قياس دقيق للأنساق الصوتية. وتمثل هذه الأنساق أنساقاً قائمة بالفعل في الطابق غير الواعي للذهن. ونجد في هذه الأنساق أن الأزواج المتعارضة والعناصر المتخالفة عموماً هي الوحيدة الدالة (الأب ـ الابن، الخال ـ ابن الأخت، الزوج ـ الزوجة، الأخ ـ الأخت). وإن النسق لا يكون على مستوى الألفاظ، ولكنه يكون على مستوى أزواج العلاقة. (إننا نتذكر الحل البليغ والمقنع لقضية الخال: المرجع السابق، ص 51 ـ 25 خاصة وص 56 ـ 75). وأخيرا، فهذه أنساق، ثقل المعقولية فيها يقع في جانب التزامن. ذلك لأنها مبنية من غير ما نظر إلى التاريخ. هذا على الرغم من أنها تغطي شريحة تعاقبية. والسبب لأن بني القرابة تربط متوالية من الأجيال[3].

وإذا كان الأمر كذلك، فمن ذا الذي يسمح للنموذج اللساني بهذا الانتقال؟ إن القرابة هي نفسها نسق اتصالي، وهذا ما يسمح لها بالانتقال جوهرياً لتقارن بسبب هذا باللغة: «إن نسق القرابة لغة. بيد أنه ليس لغة كونية. وثمة أفعال ووسائل أخرى للتعبير يمكن أن تكون أثيرة لديه. وإن هذا ليعني من منظور اجتماعي أن ثمة سؤالاً أولياً يطرح نفسه في حضور ثقافة معينة: هل النسق يعد نسقياً؟ يعد مثل هذا السؤال للوهلة الأولى غير معقول. وإنه لا يكون كذلك في الحقيقة إلا بالنسبة إلى اللغة. ذلك لأن اللغة تمثل نسق المعنى

(3) الأنتروبولوجيا البنيوية، ص 57: «ليست القرابة ظاهرة سكونية. إنها لا توجد إلا لكي تدوم. ونحن لا نفكر هنا في الرغبة في ديمومة العرق، ولكننا نفكر بأن الخلل البدئي الذي يحصل، في معظم أنساق القرابة، لجيل من الأجيال، بين ذلك الذي يتخلى عن امرأة وذلك الذي يتلقاها، لا يمكن أن يثبت إلا عن طريق الأذى المضاد الذي يأخذ مكاناً لدى الأجيال اللاحقة. وحتى بنية القرابة الأكثر بساطة، فإنها توجد في آن واحد في النظام التزامني، وكذلك توجد في النظام التعاقبي». ويجب تقريب هذه الملاحظة من تلك التي أبديناها في الأعلى بخصوص التعاقب في اللسانيات البنيوية.

تمثيلاً في غاية الجودة. وإنها لا تستطيع أن لا تعني. فكل وجودها يكمن في المعنى. ولذا، فإن السؤال على العكس مما نظن، يجب أن يعاين بدقة متزايدة، وذلك كلما ابتعدنا عن اللغة لكي نتصور أنساقاً أخرى، تطالب هي أيضاً بالمعنى، بيد أن قيمة معناها تبقى جزئية، ومقسمة، وذاتية: تنظيم اجتماعي، فن، إلى آخره» (ص 58).

يقترح علينا هذا النص إذن ترتيب الأنساق الاجتماعية وفق تدرج تنازلي. ولكنه يقترح هذا «بدقة متزايدة» انطلاقاً من نسق المعنى، أي اللغة. وإذا كانت القرابة هي الموازي الأكثر قربا، فذلك لأنها، مثل اللغة، «نسق اعتباطي من التمثيلات، وليس التطوير العفوي لوضع واقعة ما» (ص 61). ولكن هذه الموازاة لا تبدو إلا إذا نظمناها انطلاقاً من السمات التي تصنع التحالف وليس النمذجة البيولوجية: إن قواعد الزواج «تمثل طرقاً لتأمين دوران النساء في قلب المجموعة الاجتماعية، أي تضمن تعويض نسق من علاقات القرابة الأبوية، ذات الأصل البيولوجي، بنسق اجتماعي للتحالف» (ص 68). وإذ يتم النظر إليها على هذا النحو، فإن هذه القواعد تجعل من القرابة «ضرباً من اللغة، أي تجعل منها مجموعة من العمليات الموجهة لتأمين نموذج معين من التواصل بين الأفراد والجماعات. فإذا كانت «الرسالة» هنا مكونة من نساء المجموعة اللواتي يدرن بين القبائل، السلالية أو العائلية (وليس كما في اللغة نفسها، حيث يتم ذلك عن طريق كلمات المجموعة التي تدور بين الأفراد)، فإن هذا لا يعطل هوية الظاهرة في الحالتين» (ص 69).

لقد تم هنا تضمين كل برنامج كتاب «الفكر الوحشي»، وكذلك تم تضمين مبدأ التعميم الذي طرح من قبل. وأكتفي بذكر نص 1945: «إننا بالفعل متجهون كي نسأل أنفسنا فيما إذا كانت وجوه مختلفة للحياة الاجتماعية، بما في ذلك الفن والدين ـ نحن نعرف مقدماً أنه يمكن لدراستها أن تستعين بمناهج ومفاهيم مستعارة من اللسانيات ـ لا تشكل ظاهرة تتصل طبيعتها باللغة نفسها. فكيف يمكن التحقق من هذه الفرضية؟ سواء حصرنا الفحص في مجتمع واحد، أم شملنا به عدداً من المجتمعات، فيجب أن ندفع بتحليل مختلف

وجوه الحياة الاجتماعية عميقاً جداً لكي نصل إلى مستوى يصبح فيه العبور من الواحد إلى الآخر ممكناً. وهذا يعني إنشاء نوع من الشرعة الكونية، والقادرة على فحص الخواص المشتركة بالبنى الخاصة التي تتعلق بكل وجه من الوجوه. ويجب أن يكون استعمال هذه الشرعة شرعياً بالنسبة إلى كل نسق يؤخذ وحده، وبالنسبة إلى كلها عندما يكون القصد مقارنتها ببعضها. وهكذا سنضع أنفسنا في موضع نعرف فيه طبيعة الأنساق الأكثر عمقا، إذا كانت تتكون أولاً من النموذج نفسه في الواقع» (ص 71).

ـ يتركز الجوهري من معقولية البنى في فكرة الشرعة. وإننا لنفهم هذه الفكرة بمعنى التناسب الشكلي بين البنى الخاصة. وهذا يعني، إذن، أننا نفهمها بمعنى القياس البنيوي. ويستطيع هذا الفهم وحده للوظيفة الرمزية أن يكون مستقلاً استقلالاً دقيقاً عن المراقب: «يمثل اللسان إذن ظاهرة اجتماعية، ويشكل موضوعاً مستقلاً عن المراقب. وإننا لنملك من أجله سلاسل سكونية طويلة» (ص 65). وستكون مشكلتنا في معرفة كيف يستطيع المعقول الموضوعي الذي يقرأ الشرعة أن ينوب عن معقول تفسير النصوص الذي يقرأ الرموز، أي الذي يأخذ المعنى من أجل ذاته، على حين أنه يكبر بالمعنى الذي يقرأ رموزه في الوقت نفسه. وثمة ملاحظة أبداها ليفي ـ ستروس، ربما تضع أقدامنا على الطريق: يرى المؤلف أن «الدافع الأصلي» (ص 70) لتبادل النساء، ربما يكشف في النموذج اللساني شيئاً يتصل بكل الألسنة: «وكما هو الأمر في حالة النساء، ألا يمكن البحث عن الدافع الأصلي، الذي يرغم الرجال على «تبادل» الكلام، في التمثيل المنشطر الناتج هو نفسه عن الوظيفة الرمزية والمحدث بها ظهوره الأول؟ إنه لما كان ذلك كذلك، فإن الموضوع الصوتي، ما إن يُدرك بوصفه مانحاً قيمة مباشرة بالنسبة إلى المتكلم والسامع على حد سواء، حتى يكتسب طبيعة متناقضة لا يمكن لحيادها أن يكون ممكناً إلا عن طريق هذا التبادل للقيم المتكاملة، والذي تختزل فيه الحياة الاجتماعية» (ص 71). أليس هذا هو القول إن البنيوية لا تساهم في أمر إلا إذا كان مؤسساً مسبقاً «عن التمثيل المنشطر الناتج هو نفسه عن الوظيفة الرمزية»؟ ثم ألا يكون

هذا دعوة إلى معقولية أخرى، تستهدف الانشطار نفسه، وانطلاقاً من هذا يكون التبادل؟ وكذلك، ألا يكون العلم الموضوعي للتبادلات جزءاً مجرداً في الفهم الكامل للوظيفة الرمزية، والتي ستكون في حقيقتها فهماً دلالياً؟ وإذا كان هذا هكذا، فإن السبب الداعي لوجود البنيوية بالنسبة إلى الفيلسوف، سيتمثل حينئذ في استرجاع هذا الفهم المطلق، ولكن بعد أن يكون قد خُلِع، وصار موضوعيا، ونابت المعقولية البنيوية مكانه. وهكذا سيصبح العمق الدلالي الذي وسَّطه الشكل البنيوي في متناول فهم غير مباشر أكثر، ولكنه أكثر يقيناً.

لنترك المسألة معلقة (إلى نهاية هذه الدراسة) ولنتابع خيط القياس والتعميم.

كانت تعليمات ليفي ستروس، في البداية، حذرة جدا، وتلف نفسها باحتياطات كثيرة (انظر مثلاً ص 74 ـ 57). وقد كان ذلك لأن القياس البنيوي، بين الظواهر الاجتماعية الأخرى واللسان في بنيته الصوتية، يعد بالفعل معقداً. فبأي معنى يمكن القول إن طبيعة الظواهر الاجتماعية «تتصل بطبيعة اللسان نفسه» (ص 71)؟ فالالتباس لا يكون مما يمكن أن يخشى منه عندما لا تشكل إشارات التبادل نفسها عناصر في الخطاب. وهكذا سنقول إن البشر يتبادلون النساء كما يتبادلون الكلمات. ولذا فإن تعقد الاستنباط الذي جعل القياس البنيوي يتدفق، ليس شرعياً فقط ولكنه مضيء جداً. بيد أن الأشياء تتعقد مع الفن والدين. فنحن هنا ليس لدينا فقط «نوع من اللسانس كما هي الحال في قواعد الزواج وأنساق القرابة، ولكننا مع خطاب دال مؤسس على قاعدة اللسان، الذي يُنظر إليه بوصفه أداة للإيصال. وإذا تأملنا، فسنجد أن القياس يتنقل في داخل اللغة نفسها. وإنه لينصبُّ من الآن فصاعداً على بنية هذا الخطاب الخاص أو ذاك مقارنة مع البنية العامة للغة. ولذا فإنه ليس من المؤكد سلفاً أن تحكم العلاقة بين التزامن والتعاقب، وهي علاقة صحيحة في اللسانيات، بنية الخطابات الخاصة بشكل مهيمن. فالأشياء التي قيلت قد لا تحمل بالضرورة هندسة متماثلة مع هندسة اللسان، من حيث هي أداة كونية للقول. وإن كل ما يمكن أن نؤكده هو أن النموذج اللساني، يوجه البحث نحو

التمفصلات المتماثلة معه، أي يوجهها نحو منطق التعارض والعلاقة المتبادلة. ولقد يعني أخيراً أنه يوجهها نحو نسق من الاختلافات: «إذا انطلقنا من وجهة نظر يعمها البعد النظري [لقد تحدث ليفي ستروس عن اللسان بوصفه شرطاً تعاقبياً للثقافة لأنه ينقل المعارف والتربية]، فسنجد أن اللسان يبدو أيضاً بوصفه شرطاً للثقافة، وذلك لأن الثقافة تمتلك هندسة متماثلة مع هندسة اللسان. ومن هنا، فإن الثقافة واللسان يؤديان معنى بالنسبة إلى أداة التعارض وعلاقات التبادل. وبقول آخر، فإنهما يؤديان معنى بالنسبة إلى العلاقات المنطقية. وإذا كان هذا هكذا، فإننا نستطيع أن ننظر إلى اللسان بوصفه أساساً مقدراً لاستقبال البنى الأكثر تعقيداً أحيانا، ولكنه ينتمي إلى نموذج من نماذجها التي تتناسب مع الثقافة المنظور إليها من وجوه مختلفة» (المرجع السابق. ص 79). ولكن يجب أن يوافق ليفي ستروس بأن تبادل العلاقات بين الثقافة واللسان لا يبرره بما فيه الكفاية الدور الكوني للسان في الثقافة. فلقد لجأ هو نفسه إلى مصطلح ثالث لكي يعطي مشروعية للتوازي بين الأنماط البنيوية للسان وللثقافة: «نحن لم نتنبه كفاية بأن اللغة والثقافة تمثلان نمطين متوازيين لنشاط أكثر حيوية. وإني لأفكر بهذا الضيف الحاضر بيننا، وإن لم يفكر أحد بدعوته إلى مناقشاتنا: إنه الفكر الإنساني» (ص 81). إن هذا المصطلح الثالث إذ استدعي على هذا النحو، فإنه يثير مشكلات جسيمة. ذلك لأن الفكر يتضمن الفكر ليس فقط عن طريق توازي البنية، ولكن بإعادة الخطابات الخاصة واستمرارها. وما دام الحال كذلك، فلا شيء يضمن أن تكون هذه المعقولية صادرة عن المبادىء نفسها التي تصدر الصوتيات عنها. ولهذا يبدو لي أن المشروع البنيوي شرعي تماماً إذن، وأنه في ملجأ عن أي نقد، ما دام يحتفظ بوعيه لشروط صحته، بحدوده إذن. وثمة شيء أكيد مهما كان الافتراض: يجب البحث عن تفاهم العلاقات ليس «بين اللسان والمواقف، ولكن بين التعبيرات المتجانسة، والمصاغة من قبل للبنية اللسانية والبنية الاجتماعية» (ص 82). وبهذا الشرط، ولكن بهذا الشرط فقط فإن «الطريق ينفتح أمام أنتروبولوجيا مبنية لتكون نظرية عامة للعلاقات، ولتحليل المجتمعات تبعاً للسمات الاختلافية الخاصة بأنساق العلاقات التي تحدد هذه وتلك» (ص 110).

ومنذئذ، بدأت تتحدد قضيتي: ما هو مكان «النظرية العامة للعلاقات» في النظرية العامة للمعنى[4] وعندما يتعلق الأمر بالفن والدين، ماذا نفهم عندما نفهم البنية؟ وكيف يمكن لمعقولية البنية أن تبلِّغ معقولية تفسير النصوص المتجه نحو استعادة المقاصد الدالة؟

تستطيع، هنا، قضيتنا المتعلقة بالزمن أن تمنحنا مصداقية جيدة. ولذا فإننا سنتابع مصير العلاقة بين التعاقب والتزامن في انتقال النموذج اللساني، وسنواجهه بما يمكن أن نعرفه على كل حال تاريخانية المعنى في حالة الرمز، والذي نمتلك من أجله متتاليات زمنية جيدة.

3 ـ الفكر الوحشي

يجري ليفي ـ ستروس في «الفكر الوحشي» تعميماً جسوراً للبنيوية. بيد أنه ليس ثمة شيء بالتأكيد يسمح أن نستخلص بأن المؤلف لم يعد يفكر بأي تعاون مع أي طرق أخرى للفهم. ويجب أن لا نقول أيضاً إن البنيوية لا تعرف لنفسها حدوداً. إذ لا يقع كل الفكر تحت قبضتها، ولكن الذي يقع هو مستوى من مستويات الفكر، إنه مستوى «الفكر الوحشي». ومع ذلك، فإن القارىء الذي ينتقل من «الأنتروبولوجيا البنيوية» إلى «الفكر الوحشي» سيدهش من تغير الجبهة واللهجة: لم يعد الإجراء يأخذ قريباً من قريب، ولا يذهب من القرابة إلى الفن أو إلى الدين. فلقد أصبح مستوى كاملاً من الفكر المنظور إليه بشكل عام، هو موضوع الاستثمار. ولقد اعتمد هذا المستوى من الفكر ليكون الشكل

(4) يستطيع ليفي ستروس أن يقبل هذا الشرط لأنه هو الذي يطرحه بشكل رائع: «تستند أطروحة عملي إذن إلى موقف وسط: إن بعض العلاقات المتبادلة مكشوفة بين بعض الوجوه وفي بعض المستويات. والمطلوب منا أن نجد هذه الوجوه وأين تكون هذه المستويات» (ص 91). ليفي ستروس، في إجابة على هودريكور وعلى غرانيه، يبدو موافقاً أنه يوجد بالنسبة إلى نظرية عامة للإيصال، منطقة مثلى للصلاحية: «تعد هذه المحاولة منذ اليوم، ممكنة على ثلاثة مستويات: تستخدم قواعد القرابة والزواج لتأمين تواصل الممتلكات والخدمات، كما تستخدم القواعد اللسانية لتأمين تواصل الرسائل» (ص 95). ويمكن أن نسجل أيضاً محاذير المؤلف ضد مبالغات اللسانيات الواصفة الأمريكية (ص 83 ـ 48 و97).

غير المدجن للفكر الوحيد. إذ لا يوجد متوحشون في مواجهة متحضرين، ولا توجد ذهنية بدائية، ولا فكر للمتوحشين. كما لم يعد ثمة وجود لتغريب مطلق. فما بعد «الوهم الطوطمي»، يوجد فقط فكر وحشي. وهذا الفكر ليس سابقاً على المنطق. ولا هو قبل منطقي، ولكنه المماثل للفكر المنطقي. وإنه لمماثل بالمعنى القوي. فتصنيفاته المتشعبة، ومدوناته الدقيقة تمثل الفكر التصنيفي نفسه، ولكنه فكر يعمل، كما يقول ليفي ستروس، على مستوى استراتيجي آخر، إنه المستوى الحساس. فالفكر الوحشي هو فكر النظام، ولكنه فكر لا يفكر في فكره. وإنه ليجيب بهذا على الشروط البنيوية المذكورة في الأعلى: إن النظام غير الواعي ـ نظام مبني ليكون نسقاً من الاختلافات ـ لهو نظام قابل للمعالجة الموضوعية «بشكل مستقل عن المراقب». وبهذا تكون في النتيجة الترتيبات غير الواعية هي الترتيبات المعقولة الوحيدة. ولذا، فإن الفهم لا يقضي أن تؤخذ مقاصد المعنى مرة ثانية، ولا أن تنشط بفعل تاريخي للتأويل، سيتسجل هو نفسه في التقاليد المستمرة. ذلك لأن المعقولية تتعلق بشرعة التحويل التي تضمن التطابق والتماثل بين ترتيبات تنتمي إلى مستويات مختلفة للواقع الاجتماعي (تنظيم قبلي، مدونات للحيوانات وتصنيفات للنباتات، أساطير وفنون، إلى آخره). وسأرسم بكلمة سمات المنهج: إنه اختيار للنحو ضد الدلالة. وإن هذا الاختيار ليعد اختياراً مشروعاً تماما، وذلك لأنه رهان مع التماسك. بيد أن ما ينقص للأسف هو التفكير في شروط صحته، وفي الثمن الذي يجب أن يدفع لهذا النموذج من نماذج الفهم، أي باختصار التفكير بالحدود القصوى التي، مع ذلك، تظهر في مكان أو آخر في المؤلفات السابقة.

وأما بالنسبة إلي، فإني مندهش أن تكون كل الأمثلة مأخوذة من السطح الجغرافي للطوطمية كما يقال، وليس من الفكر السامي، ما قبل الهيليني أو الهندو ـ أوربي. وإني لأتساءل على أي شيء ينطوي هذا التحديد البدئي للمادة العرقية والإنسانية. ألم يعط المؤلف لنفسه الجزء الأعظم جمالا، وذلك حين ربط مصير الفكر الوحشي بسطح ثقافي ـ إنه تحديداً سطح «الوهم الطوطمي» ـ حيث تعد الترتيبات أكثر أهمية من المضامين، وحيث يكون الفكر بالفعل فكر

تعديد الحِرَف، ويعمل على مادة مختلطة، وعلى أنقاض المعنى؟ ولذا، فإننا لم نر في هذا الكتاب على الاطلاق أن قضية الفكر الأسطوري قد طرحت. بينما التعميم على كل فكر وحشي كان يعد أمراً مسلّماً به. وما دام هذا هكذا، فإني أتساءل إذا كان العمق الأسطوري الذي نحن بصدده ـ هذا العمق السامي (المصري، البابلي، الآرامي، العبري). والعمق ما قبل الهيليني، والهندو ـ أوروبي ـ ينسجم بسهولة مع العملية نفسها، أو بالأحرى، وألح على هذه النقطة، إني أرى أنه ينسجم فيه بالتأكيد، ولكن هل ينسجم من غير بقية؟ إن الأمثلة التي توجد في «الفكر الوحشي»، وتفاهة المضامين ووفرة الترتيبات، لتبدو لي أنها تشكل مثلاً متطرفاً أكثر مما تشكل شكلاً قانونياً. إذ ثمة جزء من الحضارة، وهو بالتحديد ذلك الجزء الذي لا تصدر عنه ثقافتنا، ينسجم أفضل من أي جزء آخر مع تطبيق المنهج البنيوي المنقول من اللسانيات. بيد أن هذا لا يبرهن أن تكون معقولية البنى مضيئة بالقدر نفسه في مكان آخر، وأنها تكفي كذلك بهذا المقدار لنفسها. ولقد سبق أن تكلمت عن ثمن يجب دفعه: هذا الثمن ـ تفاهة المضامين ـ ليس ثمناً باهظاً بالنسبة إلى الطوطميين ما دام المقابل كبيراً، ويتمثل في المعنى العالي للترتيبات. ولذا، فإن فكر الطوطميين، كما يبدو لي، هو الفكر الأكثر قرابة من البنيوية. ومن هنا، فإني أتسائل إذا كان مثلها مثاليا، أو إذا لم يكن استثنائياً[5].

(5) إننا نجد بعض الإشارات إلى هذا المعنى في «الفكر الوحشي»: «إن مثل الحضارة الأوسترالية لقليل في الحضارات. فهي تبدو أنها كانت تملك ذوقاً للمعرفة، وللتأمل، وما يبدو أحياناً وكأنه تأنق عقلي. وقد يبدو التعبير غريباً عندما نطبقه على أناس كان مستوى حياتهم المادية بدائياً جداً. وإذا كانت أوستراليا، خلال قرون أو خلال آلاف السنين، قد عاشت منطوية على نفسها، وإذا كانت التأملات والمحادثات في هذا العالم المغلق قد بلغت ذروتها. وأخيراً، إذا كانت تأثيرات الدُرْجة حاسمة، فيمكننا أن نفهم معنى أن يتكون نوع من الأسلوب الاجتماعي والفلسفي المشترك من غير أن ينفي متغيرات مطلوبة منهجياً. إذ حتى الزهيد منها تم رصده والتعليق عليه بنية متعاطفة أو معادية» (ص 118 ـ إلى 119). ونجد في نهاية الكتاب: «ثمة إذن نفور عميق بين التاريخ وأنساق التصنيف. وربما يفسر هذا ما يمكن أن نميل إلى تسميته «الفراغ الطوطمي»، وذلك لأنه حتى في حالة الآثار، فإن كل ما يستدعي الطوطمية يبدو غائباً بشكل =

وما دام الحال كذلك فربما يوجد قطب آخر للفكر الأسطوري حيث التنظيم النحوي أكثر ضعفا، والاتصال بالشعيرة أقل بروزا، والارتباط بالتصنيفات الاجتماعية أكثر تواصلا، وحيث، على العكس من ذلك، تسمح الثروة الدلالية باسترجاعات تاريخية لا تتحدد في السياقات الاجتماعية الأكثر تنوعاً. وبالنسبة إلى هذا القطب الآخر من أقطاب الفكر الأسطوري، الذي سأعطي عنه بعد قليل بعض الأمثلة المأخوذة من العالم العبري، فإن المعقولية البنيوية ربما تكون أقل أهمية، وهي على كل حال أقل استبعادا، وتتطلب بشكل أكثر جلاء أن تكون متمفصلة على معقولية الهيرمينوطيقا وتدأب على تأويل المضامين نفسها بغية إطالة حياة التفكير الفلسفي ودمج الفعالية فيها.

وهنا سآخذ، كمحك، قضية الزمن التي حركت تأملنا: إن كتاب «الفكر الوحشي» يستخلص كل نتائج المفاهيم اللسانية للتزامن والتعاقب، ويُفرز متصوراً لمجموع العلاقات بين البنية والحدث. وتكمن المسألة في معرفة إذا ما كانت هذه العلاقة نفسها متطابقة على كل جبهة الفكر الأسطوري.

يروق لليفي ستروس أن يذكر كلمة لبوآس: «إن العوالم الأسطورية مسوقة إلى دمارها قدراً فور تشكلها، وذلك لكي تلد عوالم أخرى من بقاياها» (مرجع سابق. ص 31). (لقد استخدمت هذه الكلمة افتتاحية لمقالات جمعت في كتاب «الأنتروبولوجيا البنيوية» ص 227). وإن هذه العلاقة المقلوبة بين المتانة الآنية والهشاشة التعاقبية للعوالم الأسطورية، هي ما يوضحه ليفي ستروس عن طريق المقارنة بين الحِرَف.

إن المهني، خلافاً للمهندس، يعمل بمواد لم ينتجها بنية الاستعمال الحالي، ولكنه يعمل مع مجموعة شاذة ومحدودة من المواد، ترغمه على

= ملحوظ في كبرى الحضارات الأوروبية والآسيوية. أليس السبب لأن هذه كانت قد اختارت أن تشرح نفسها بوساطة التاريخ، وهذا المشروع لا يتناسب مع ذلك الذي يصف الأشياء والكائنات (الطبيعية والاجتماعية) عن طريق المجموعات المحدودة؟» (ص 397 ـ 893).

العمل بما هب ودب كما يقال. وإن هذه المجموعة إنْ هي إلا بقايا بناء وهدم سابقين. ولذا، فهو يمثل الحالة المحتملة للأدواتية في لحظة من اللحظات. وإذا كان المهني ينفذ عمله باستخدام إشارات مستهلكة من قبل، وتؤدي دور المهني، فإن الأسطورة «تتجه نحو مجموعة من بقايا العمل الإنساني، أي إنها تتجه نحو مجموعة فرعية للثقافة» (ص29). ويمكننا أن نقول مستخدمين الحدث والبنية، التعاقبية والآنية، إن الفكر الأسطوري يصنع البنية من بقايا الأحداث أو من فتاتها. وإنه إذ يبني قصوره على أنقاض خطابات اجتماعية سابقة، فإنه يقدم نموذجاً معكوساً لنموذج العلم الذي يعطي شكلاً حديثاً جديداً لبناه: «إن الفكر الأسطوري فكر مهني، وإنه ليقيم بنى إذ ينظم الأحداث، أو بالأحرى إذ ينظم بقايا الأحداث. وأما العلم، انطلاقاً من واقعة وحيدة يقيمها لنفسه، فإنه يخلق أدواته وأحداثه على شكل أحداث، وذلك بفضل البنى التي يصنعها من غير هدنة، والتي تمثل فرضياته ونظرياته» ص (33).

إن ليفي ـ ستروس، بكل تأكيد، لم يعارض بين الأسطورة والعلم إلا ليقارب بينهما. ولهذا، فهو يقول: «إن الإجرائين صحيحان»: «إن الفكر الأسطوري ليس أسيراً فقط للحوادث والتجارب التي ينظمها ويعيد تنظيمها بلا كلل لكي يكتشف معانيها. إنه أيضاً محرر، وذلك عن طريق الاحتجاج الذي ينهض به ضد اللا معنى، والذي استسلم العلم للتوافق معه في البداية» (ص 33). ولكن يبقى أن المعنى هو في صف التنسيق الحالي، وفي صف الآنية. وإنه لمن أجل هذا نجد أن هذه المجتمعات هشة إزاء الحدث. وكما إن الحدث، في اللسانيات، يضطلع بمهمة التهديد، والإزعاج على كل حال، ويمثل دائماً تداخلاً محتملاً (مثال ذلك الانقلابات في الإحصائيات البشرية ـ الحروب، الأمراض المعدية ـ التي تهدم النظام القائم)، فإن: «البنى الآنية للأنساق المسماة الأنساق الطوطمية، لتعد بنى عظيمة العطب إزاء آثار التعاقب» (ص 90). وهكذا تصبح قلقلة الأسطورة إشارة أولية للآنية. ولهذا السبب فإن الطوطمية المزعومة «تمثل قواعد، مصيرها الانحدار إلى مفردات» (ص 307) «وكما القصر الذي يحته النهر، فإن التصنيف ليميل إلى تدمير نفسه وإن أجزاءه

لتنتظم فيما بينها بصورة مختلفة عن الصورة التي أرادها المهندس. وإن ذلك ليكون بتأثير تيارات، ومياه ميتة، وعقبات، ومضايق. في حين أننا نجد في الطوطمية أن الوظيفة تنتصر لا محالة على البنية. ولذا، فإن القضية التي لا تزال تطرح على المنظرين هي قضية العلاقة بين البنية والحدث. والدرس الكبير الذي نستخلصه من الطوطمية، هو أن شكل البنية يستطيع أحياناً أن يصمد، عندما ترزح البنية نفسها تحت الحدث» (ص 307).

إن التاريخ الأسطوري نفسه ليكون تبعاً لنضال البنية ضد الحدث. وإنه ليمثل جهد المجتمعات لإلغاء الفعل المشوش للعوامل التاريخية. كما إنه يمثل طريقة لإلغاء التاريخ، وإضعافاً للوقائعي. وهكذا، فإننا إذا جعلنا من التاريخ ومن نموذجه غير الزمني انعكاسات متبادلة، وإذا وضعنا السلف خارج التاريخ وجعلنا من التاريخ نسخه من السلف، فإن «التعاقبية المروَّضة على نحو من الأنحاء، ستتعاون مع الآنية من غير أن يكون ثمة خطر في أن ينبثق بينها صراع جديد». (ص 313). وهنا نجد أيضاً أن الوظيفة الشعائرية هي التي تمفصل هذا الماضي القائم خارج الزمن على إيقاع الحياة والفصول، وعلى تسلسل الأجيال. وما كان هذا هكذا إلا لأن الشعائر إذ «تبدي موقفاً من التعاقب، إلا أنها تفعل ذلك أيضاً بمصطلحات الآنية. والسبب في ذلك لأن مجرد إقامتها يساوي تغيير الماضي إلى حاضر» (ص 315).

إن ليفي ستروس، من خلال هذا المنظور، ليؤوّل «الشيرانغا» ـ هذه الأشياء المصنوعة من الحجر أو من الخشب، أو هذا الحصو الأملس الذي يمثل جسد السلف ـ بوصفها شهادة «الكائن التعاقبي للتعاقبية الكائنة في قلب الآنية نفسها» (ص 315). فلقد وجد لها المذاق التاريخاني نفسه الموجود في سجلاتنا. وهذا المذاق هو: تجسد في الوقائعية، وتاريخ محض مثبت في قلب الفكر التصنيفي. وهكذا نجد أن التاريخانية الأسطورية نفسها مسجلة في عمل العقلانية: «إن الشعوب التي يقال عنها بدائية، قد عرفت أن تقيم مناهج عقلانية، وذلك لكي تدخل اللاعقلانية في العقلانية تحت وجهها المضاعف بالمحتمل المنطقي وبالصخب العاطفي. ولقد يعني هذا أن الأنساق التصنيفية

تسمح إذن بدمج التاريخ. وإن هذا الأمر ليشمل خاصة ذلك التاريخ الذي نعتقد أنه متمرد على النسق» (ص 323).

4 ـ حدود البنيوية؟

لقد اتبعت عمداً هذه السلسلة من الانتقالات في عمل ليفي ستروس، وذلك بدءاً من النموذج اللساني وانتهاء بتعميمه الأخير في كتابه «الفكر الوحشي». وإني لأقول بداية إن وعي الصحة لمنهج ما لا ينفصل عن وعي حدود هذا المنهج. وتبدو لي هذه الحدود موزعة على ضربين: يبدو لي أن العبور إلى الفكر الوحشي إنما يتم بفضل مثل ملائم جدا، وربما يكون استثنائياً. ومن جهة أخرى، فإن العبور من علم بنيوي إلى فلسفة بنيوية ليبدو لي غير كافٍ وغير متماسك أيضاً. وإن هذين العبورين إذا بلغا الأوج بتأثيرهما، فإنهما يعطيان للكتاب نبرة خاصة، فاتنة ومستفزة، وتميزه من الكتب السابقة.

فهل المثل مثالي؟ سألت ذلك في الأعلى. ولقد كنت أقرأ إلى جانب كتاب ليفي ستروس «الفكر الوحشي» كتاباً آخر لجيرهارد فون رايد. وهو كتاب مخصص لـ «علم لاهوت التقاليد التاريخية لإسرائيل»، والجزء الأول منه هو «علم لاهوت العهد القديم» (ميونيخ 1957). ونجد أنفسنا مع هذا الكتاب إزاء متصور لاهوتي يقوم على العكس تماماً مما تقوم الطوطمية عليه. وهو، لأنه معكوس يقترح علاقة معكوسة بين التعاقبية والآنية. ثم إنه ليطرح بشكل عاجل، قضية العلاقة بين العقل البنيوي والعقل التأويلي.

ما هو الأمر الحاسم بالنسبة إلى فهم نواة المعنى في العهد القديم؟ إننا لا نراه في المدونات ولا في التصنيفات، ولكن في الحوادث المؤسِّسة. فإذا نحن وقفنا بأنفسنا عند حدود علم لاهوت «الأسفار الستة الأولى»، فإن المضمون الدال هو «التبليغ» «Kérygme»، وهو الإعلان الذي تضمنته إيماءة «يهوه» والذي كونته شبكة من الحوادث. أما التعاقب، فيظهره هذا التوالي: التحرر من مصر، عبور البحر الأحمر، الوحي في سيناء، الضياع في الصحراء، إنجاز الوعد

بالأرض، إلى آخره. وتقوم البؤرة المنظمة الثانية حول موضوع حول كهنوت إسرائيل ورسالة داود. وتنشأ، أخيرا، بؤرة ثالثة للمعنى بعد الفاجعة: يبدو الخراب فيها وكأنه حدث أساسي مفتوح على التناوب غير المحسوم للوعد وللنذير. ولذا، فإن منهج الفهم المطبق على شبكة الوقائع، يقضي بإعادة بناء العمل العقلي، الناتج عن هذا الإيمان التاريخي، والمنتشر في إطار مذهبي، وتسبيحي غالبا، وشعائري دائما. ويقول جيرهارد فون رايد جيداً: «بينما يميل التاريخ النقدي إلى الوقوف على أقل ما يمكن التحقق منه»، «فإن الرسم «الكيريغماتي التبليغي» يميل إلى أكثر ما يمكن من اللاهوت». ومادام الحال كذلك، فإن العمل العقلي هو الذي وجه إنشاء هذه التقاليد وانتهى إلى ما نسميه الآن «الكتابة». ولقد بين جيرهارد فون رايد كيف يتكون، انطلاقاً من عقيدة صغرى، حيز جاذب بالنسبة إلى تقاليد متناثرة، ومنتمية إلى مصادر مختلفة. وهكذا، فإن الحكايات المطولة لإبراهيم، ويعقوب، ويوسف، والتي تنتمي إلى دوائر مختلفة من حيث الأصل، قد كانت مستوحاة، بل منهوشة من النواة البدائية للعقيدة التي تسبَّح بالفعل التاريخي ليهوه. وإننا لنستطيع، كما نرى، أن نتحدث هنا عن أولوية التاريخ وذلك من خلال معاني متعددة. أما المعنى الأول، فهو المعنى المؤسس، وذلك لأن كل العلاقات من يهوه إلى إسرائيل هي علاقات دالة بالأحداث وفيها من غير أي أثر للاهوت نظري. بيد أن هذا يكون في المعنيين اللذين عرضناهما في البداية. وإذا تأملنا، فسنجد أن العمل اللاهوتي الخاص بهذه الأحداث، يمثل هو ذاته عملاً تاريخياً منظما، وتقاليد مؤوَّلة. وإن إعادة التأويل لتضفي، من عمق التقاليد بالنسبة إلى كل جيل، على هذا الفهم للتاريخ سمة تاريخية. وتثير تطوراً له وحده دالة يستحيل إسقاطها على نسق من الأنساق. فنحن هنا، إنما نكون إزاء تأويل تاريخي للتاريخي. فأن تكون المصادر متجاورة، والمتماثلات ثابتة، والتناقضات مبثوثة، فإن لهذا معنى عميقاً: إن التقاليد تصحح نفسها عن طريق الزيادات. وإن هذه الزيادات لتشكل بنفسها جدلية لاهوتية.

إنه لمن اللافت أن إسرائيل قد أعطت لنفسها هوية هي ذاتها هوية

تاريخية، وذلك عن طريق إعادة تأويل تقاليدها الخاصة. وإن النقد ليظهر بشكل احتمالي أنه لم توجد وحدة لإسرائيل قبل تجمع القبائل في ضرب من المنتدى سابق على الاستقرار. ولذا، فإن إسرائيل إذ أوّلت تاريخها تأويلاً تاريخيا، وهيأته لكي يتمثل في تقاليد حية، فإنها أسقطت نفسها في الماضي بوصفها الشعب الوحيد الذي حدث له، وكأنه كلية غير قابلة للانقسام، أن تحرر من مصر، وتلقى الوحي في سيناء، وغامر في الصحراء، ووهب الأرض الموعودة. ومن هنا، فإن المبدأ اللاهوتي الوحيد الذي يميل إليه كل الفكر الإسرائيلي هو: توجد إسرائيل، وإنها شعب الله، وإنها لتتصرف بوصفها وحدة، وإن الله ليتعامل معها بوصفها وحدة. بيد أن هذه الوحدة لا تنفصل عن بحث غير محدود لمعنى للتاريخ وفي التاريخ: «إنها إسرائيل، ويجب على ممثلي العهد القديم أن يقولوا فيها الكثير. فهي موضوع الإيمان، وهي موضوع التاريخ الذي بناه الإيمان» (مرجع سابق. ص118).

وهكذا تتسلسل التاريخانيات الثلاث: فبعد تاريخانية الأحداث المؤسسة أو الزمن المخبوء ـ وبعد تاريخانية التأويل الحي للكتاب المقدسين التي تشكل التقاليد ـ هاهي الآن تاريخانية الفهم، تاريخانية التفسير. وإن جيرهارد فون رايد ليستخدم كلمة «انتشار»، وذلك لكي يعين مهمة علم اللاهوت الخاص بالعهد القديم، والذي يحترم ثلاثية السمة التاريخية (لمستوى الأحداث المؤسسة)، و(لمستوى التقاليد المكوِّنة) وأخيراً هوية إسرائيل (مستوى التقاليد المتكونة). ويجب على علم اللاهوت هذا أن يحترم أحقية تقدم الحدث على النسق: «فالفكر العبراني فكر يقوم في التقاليد التاريخية. وينحصر همه الرئيس في توليف التقاليد توليفاً ملائما، وفي تأويلها تأويلاً لاهوتياً. وإننا لنرى أن التجميع التاريخي في هذا الإجراء، يتقدم دائماً على التجميع العقلي واللاهوتي» (ص116). ويستطيع جيرهارد فون رايد أن يوجز فصله المنهجي بهذه الكلمات: «سيكون أمراً قاتلاً بالنسبة إلى فهمنا عن شهادة إسرائيل، إذا نظمناها منذ البداية على قاعدة المقولات اللاهوتية، والتي وإن كانت مألوفة بيننا، إلا أنه لا شيء يربطها بتلك التي سمحت إسرائيل لنفسها أن تنظم على أساسها

فكرها اللاهوتي الخاص». ومنذئذ، فإن «إعادة الروي» تبقى أكثر شكل مشروع للخطاب حول العهد القديم. ومن هنا، فإن نشر المفسر هو تكرار نشر الأمور التي نظمت إنشاء التقاليد استناداً إلى العمق التوراتي.

ما الذي ينتج عن هذا بالنسبة إلى العلاقات بين التعاقب والآنية؟ بيد أن ما أدهشني في الرموز الكبرى للفكر العبري هو أني استطعت أن أدرس في «رمزية الشر» ومع الأساطير ـ أساطير الخلق والسقوط مثلاً ـ المبنية على الطبقة الرمزية الأولى. فهذه الرموز وتلك الأساطير لا تستنفد معانيها في الترتيبات الموازية للترتيبات الاجتماعية. وإنني لا أقول إنها لا تمكن المنهج البنيوي من نفسها، فأنا شخصياً مقتنع بعكس هذا. ولكنني أقول إن المنهج البنيوي لا يستنفد معانيها. ذلك لأن معانيها تمثل مستودعاً جاهزاً لإعادة الاستخدام في بنى أخرى. وسيقال لي: إن إعادة الاستخدام هذه، هي التي تكوِّن الحِرَفية. وسأنفي ذلك، لأن الحرفية تعمل مع الفتات. وكذلك لأن البنية هي التي تنقذ الحدث في الحرفية. وأما الفتات، فيؤدي دور الإلزام المسبق، ودور الرسالة المسبقة التحويل. ذلك لأنه يمتلك جماد المدلول المسبق. فإعادة استخدام الرموز التوراتية في سطحنا الثقافي، يستند، على العكس من هذا، إلى غنى دلالي، وإلى زيادة في المدلول الذي ينفتح على تأويلات جديدة. فإذا تأملنا من هذا المنظور البقية التي تكونها القصص البابلية عن الطوفان، ويكونها الطوفان التوراتي وسلسلة التأويلات الحاخامية والمسيحية، فسيبدو لنا فوراً أن هذه الاستخدامات تصور عكس الحرفية. ولذا، لن نستطيع أن نتكلم عن بقية من خلال بنى، النحو فيها يعد أكثر أهمية من الدلالة، ولكننا سنتكلم عن الزيادة التي تنظم هي نفسها ـ وكأنها هبة المعنى الأول ـ المقاصد المصححة للسمة الخاصة باللاهوت والفلسفة المطبقين على هذا لأسّ رمزي. وهنا نجد، في هذه البقية المنظمة انطلاقا من شبكة الأحداث الدالة، أن الزيادة البدئية للمعنى هي التي تحفّز التقاليد والتأويل . ولهذا، يجب أن نتكلم في هذه الحالة عن الضبط الدلالي الذي يقوم به المضمون وليس فقط عن الضبط البنيوي، كما هو الشأن في الحالة الطوطمية. ولقد نعلم أن الشرح البنيوي

ينتصر في الآنية («يعطى النسق في الآنية» الفكر الوحشي. ص89). وإنه ليكون، لهذا السبب، في وضع مريح في المجتمعات التي تكون الآنية فيها قوية ويكون التعاقب مشوّشا، كما في اللسانيات.

وإني لأعلم أن البنيوية لا تقف بلا حول أمام هذه القضية، كما أعلم أن «التوجه البنيوي إذا كان يقاوم الصدمة، فإن البنيوية تمتلك إزاء كل انقلاب عدداً من الطرق لإعادة إنشاء نسق إن لم يكن مطابقاً للنسق السابق، فإنه ينتمي شكلياً على الأقل إلى النموذج نفسه». فنحن نجد في كتاب «الفكر الوحشي» أمثلة لأثر النسق أو لاستمراره: «لنفترض وجود لحظة بدئية (يكون مفهومها نظرياً تماماً)حيث يكون مجموع الأنساق فيها متطابقاً تماما، وأن هذا المجموع سيقاوم أي تغيير يعطل واحداً من أجزائه، وذلك كآلة التلقيم العكسي: إن تناغمها السابق إذ يستعبدها، فإنها ستوجه العضو المختل باتجاه توازن يمثل، على الأقل، تسوية بين الحالة القديمة والفوضى الداخلة من الخارج (المرجع السابق ص92). وهكذا، فإن الاطراد البنيوي يعد أكثر قرباً للظاهرة الساكنة من إعادة التأويل الحي الذي يبدو لنا أنه يميز التقاليد الحقيقة. وإن هذا ليكون لأن الاطراد الدلالي يفيض من الإسراف الكامن للمعنى على استعماله ووظيفته في داخل نسق ما في الآنية. وكذلك لأن الزمن المخفي للرموز يستطيع أن يحمل التاريخانية المضاعفة للتقاليد التي تنقل التأويل وترسبه، كما يستطيع أن يحمل التأويل الذي يحافظ على التقاليد ويجددها.

فإذا كانت فرضيتنا مشروعة، فإن ما يبقى من البنى ومن التحديد المتضافر للمضامين سيمثلان شرطين مختلفين للتعاقبية الزمانية. وإننا لنستطيع أن نسأل أنفسنا إذا لم يكن التواشج، على درجات مختلفة وربما بنسب معكوسة، لهذين الشرطين العامين هو الذي يسمح لمجتمعات خاصة ـ تبعاً لملاحظة أبداها ليفي ستروس نفسه ـ «بإنشاء ترسيمة وحيدة تسمح لها بإدماج وجهة نظر البنية ووجهة نظر الحدث» (ص95). ولكن هذا الإدماج عندما يتم، كما قلنا في الأعلى، على نموذج آلة التلقيم العكسي، فإنه لا يكون تحديداً سوى «تسوية بين الحالة القديمة والفوضى الداخلة من الخارج» (ص92). وأما التقاليد

الموهوبة للبقاء والقادرة أن تتجسد ثانية في بنى مختلفة، فإنها تصدر، كما يبدو لي، عن التحديد المتضافر للمضامين أكثر من صدورها عن البنى المتبقية.

تقودنا هذه المناقشة إلى الشك في كفاية النموذج اللساني وفي نتاج النموذج الفرعي لعلم السلالة المستعار من نسق التحديدات والتصنيفات المسمى عموماً الطوطمية. فلهذا النموذج الفرعي لعلم السلالة مع النموذج السابق علاقة توافق مفضلة. ذلك لأن اقتضاء الانزياح التخالفي نفسه يسكنهما. فما تستخرجه البنيوية، من جهة أو أخرى، فهو الشرائع (codes) القادرة على نقل رسالات قابلة للتغير في إطار ألفاظ شرع أخرى، كما هي قادرة في نسقهم الخاص على التعبير عن رسالات تلقتها قناة شرع مختلفة» (ص101). ولكن لمن الصحيح، كما يعترف المؤلف بذلك أحيانا، أنه «حتى في حالة الآثار، فإن كل ما يستدعي الطوطمية يبدو غائباً بشكل ملحوظ من سطح الحضارات الكبرى لأوروبا وآسيا» (ص308). فهل نمتلك الحق، وإن كان ذلك يوقعنا تحت طائلة «الوهم الطوطمي» لجنس جديد، أن نماثل الفكر الوحشي عموماً مع نموذج ربما لا يعد مثالياً إلا لأنه يقوم في موقع متطرف لأنماط أسطورية علينا أن نفهما بالنسبة إلى تطرفه الآخر؟. إني لأفكر، بطيب خاطر، أن البقاء الاستثنائي للتبليغ «للكيريغم ـ kéygme» اليهودي في تاريخ الإنسانية، وفي سياقات اجتماعية ـ ثقافية متجددة إلى مالانهاية، يمثل القطب الآخر. وإنه لقطب مثالي هو أيضا، لأنه يقوم في الطرف الأقصى للفكر الأسطوري.

في هذه السلسلة من النماذج، الموسومة بقطبيها، فإن للزمانية ـ زمانية التقاليد وزمانية التأويل ـ مظهراً مختلفاً تبعاً للغلبة إذا كانت الآنية على التعاقبية، أو العكس. ففي الطرف الذي يكون فيه النموذج الطوطمي، نجد أننا إزاء طوطمية مكسورة تثبت جيداً عبارة بوآس: «إننا نقول إن العوالم الأسطورية صائرة إلى تفكيكها ما إن تتشكل. وذلك لكي تلد عوالم أخرى من أجزائها» (ص31). ويوجد في الطرف الآخر النموذج التبليغي (الكيريغماتيك). وهو يمثل زمانية تضبطها المراجعة المستمرة للمعنى في إطار تقاليد تأويلية.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكننا أن نستمر في الكلام عن الأسطورة من

غير أن نقع في الإبهام؟ إننا نستطيع أن نوافق بأنه في النموذج الطوطمي، حيث تكون البنى أكثر أهمية من المضامين، تميل الأسطورة إلى التطابق مع «عامل»، ومع «شرعة» تضبط نسق التحويل. وإن ليفي ـ ستروس ليعرِّفه بقوله: «إن النسق الأسطوري والتمثيلات التي يقدمها لتخدم إذن في إنشاء علاقات تجانس بين الشروط الطبيعية والشروط الاجتماعية، أو إنها لتخدم بصورة أدق في تحديد قانون التعادل بين التضاد الدال الذي يتموقع في عدد من المستويات: الجغرافية، والأرصاد الجوية، والحيوانية، والنباتية، والتقنية، والاقتصادية، والاجتماعية، والشعائرية، والدينية، والفلسفية» (ص123). وهكذا نرى أن وظيفة الأسطورة التي تم عرضها بمصطلحات البنية، تظهر في الآنية. وصلابتها الآنية هي على عكس الهشاشة التعاقبية التي تذكر بها عبارة بوآس.

إن الشرح البنيوي في النموذج التبليغي، شرح واضح من غير ريب، وإنه مثلما حاولت أن أبنيه. ولكنه يمثل طبقة تعبيرية من الدرجة الثانية. وهو، بالإضافة إلى ذلك، بمعنى العمق الرمزي. وهكذا، فإن أسطورة آدم لتقع في الدرجة الثانية إزاء التعبيرات الرمزية للطاهر والنجس، وللتيه والمنفى، تلك التعبيرات التي تكونت على مستوى التجربة الثقافية والتوبة. ولا يظهر هذا العمق الرمزي إلا في التعاقبية. ولقد يعني هذا أن رؤية لا تلامس، والحال كذلك، من الأسطورة غير وظيفتها الاجتماعية الحالية، هي وظيفة تقارن إلى حد ما بالعامل الطوطمي الذي أكد منذ قليل قابلية تحويل الرسائل المتعلقة بكل مستوى من مستويات حياة الثقافة، وثبت الوسيط بين الطبيعة والثقافة. ولا تزال البنيوية صالحة من غير ريب (ويبقى الأمر محتاجاً إلى من يقوم به لكي يصار إلى إثبات خصوبتها في مجالاتنا الثقافية. وإن مثل أسطورة أوديب بهذا الخصوص في كتاب الأنتروبولوجيا البنيوية (ص. 243 ـ 532) ليعد بخير كثير). ولكن بينما يبدو الشرح البنيوي من غير بقية تقريباً عندما تتغلب الآنية على التعاقبية، فإنه لا يقدم غير ضرب من الهيكل العظمي تكون سمته المجردة بارزة عندما يتعلق الأمر بمضمون متضافر التحديد لا يتوقف التفكير فيه ولا يتجلى إلا فيما سيلي من المتابعات التي تمنحه التأويل والتجديد في الوقت نفسه. وأريد الآن أن أقول بعض الكلمات عن المقطع الثاني المذكور في

الأعلى، تتعلق بعلم بنيوي لفلسفة بنيوية. فعلى مقدار ما تبدو لي الأنتروبولوجيا البنيوية مقنعة، إذ تفهم نفسها بوصفها توسعاً متدرجاً لتفسير نجح في اللسانيات أولا، ثم في أنساق القرابة ثانيا، ثم شمل أخيرا، وقريباً من قريب، وتبعاً للتناسب مع النموذج اللساني، كل أشكال الحياة الاجتماعية، فإنها لتبدو لي أيضاً مشبوهة، وخاصة عندما تنصب نفسها كفلسفة. فالنظام الذي يُطرح بوصفه لا وعيا، لا يستطيع أبداً أن يكون، في تقديري، إلا مرحلة منفصلة تجريدياً عن فهم الذات عن طريق الذات. فالنظام بذاته إنما هو الفكر خارج ذاته. وإنه بكل تأكيد «ليس ممنوعاً أن نحلم بأن نستطيع في يوم من الأيام أن ننقل على بطاقات مثقبة كل الوثائق المتوفرة بخصوص المجتمعات الأسترالية وأن نبرهن بعون من الحاسوب بأن مجموع بنايتهم السلالية ـ الاقتصادية، والاجتماعية، والدينية تشبه مجموعة واسعة من التحولات» (ص 117). لا «إنه ليس ممنوعا» القيام بهذا الحلم، ولكن بشرط أن لا يستلب الفكر في موضوعية هذا الترميز. وإذا كان تفكيك الترميز لا يمثل المرحلة الموضوعية للتفكيك، وكانت هذه واقعة وجودية لفهم الذات والكينونة، فإن الفكر البنيوي يبقى فكراً لا يفكر في نفسه. وفي مقابل ذلك، فإن الأمر يتعلق بفلسفة للفكر أن تفهم نفسها بنفسها بوصفها هيرمينوطيقا، لكي تبدع بنية استقبال للأنتروبولوجيا البنيوية. وبهذا الخصوص، فإنه على وظيفة الهيرمينوطيقا أن تجمع فهم الآخر ـ وإشاراته في عدد من الثقافات ـ مع فهم الذات والكائن. وحينئذ تستطيع الموضوعية البنيوية أن تظهر بوصفها لحظة مجردة ـ ومجردة حقاً ـ للتملك وللمعرفة والتي بوساطتها يصبح التفكير المجرد تفكيراً واقعياً. ويشتمل هذا التملك وتلك المعرفة، إلى حد ما، على خلاصة كلية لكل المضامين الدالة في معرفة بالذات والوجود، تماماً كما حاول هيجل أن يفعل ذلك من خلال منطق هو منطق المضامين، وليس منطق النحو. ومن البدهي أننا لا نستطيع أن ننتج غير مقاطع تعرف بأنها أجزاء من هذا التفسير للذات وللوجود. ولكن العقل البنيوي ليس أقل جزئية في مرحلته الحالية. وإنه ليعد فوق ذلك مجردا، بمعنى إنه لا يصدر عن خلاصة للمدلول، ولكنه لا يبلغ «مستواه المنطقي» إلا «بإفقار دلالي» (ص 140).

ولغياب بنية الاستقبال هذه، والتي أتصورها من جهتي تمفصلاً متبادلاً للفكر والهيرمينوطيقا، فإن الفلسفة البنيوية، محكوم عليها ،كما تبدو لي، أن تتأرجح بين عدد من المشاريع الفلسفية. وقد نقول أحياناً إنها كانتية من غير ذات متعالية، لا بل إنها شكلانية مطلقة، تؤسس التلازم نفسه للطبيعة وللثقافة. وإن ما يبرر هذه الفلسفة هو النظرة الثنائية «للنماذج الحقيقية للتنوع الواقعي: الواحد يقوم على مستوى الطبيعة، وإنه ليتمثل في تنوع الأجناس، ويقوم الثاني على مستوى الثقافة، وإنه ليتمثل في تنوع الوظائف» (ص 164). وإذا كان الأمر كذلك، فيمكن أن نبحث عن مبدأ التحويل في إطار توفيقي، وفي نظام مكتمل أو في اكتمالية النظام، وهو أمر أكثر جوهرية من أي واحد من النماذج. وكل ما يقال عن «اللاهوت غير الواعي، والذي هو تاريخي، يفلت تماماً من التاريخ الإنساني» (ص 333)، ويذهب في هذا الاتجاه. وستتمثل هذه الفلسفة في الاستبدادية المطلقة للنموذج اللساني، متابعة بذلك تعميمها خطوة فخطوة. «فاللغة، كما يعلن المؤلف، ليست في العقل التحليلي لقدماء القواعديين، ولا في الجدل المكوَّن من اللسانيات البنيوية، ولا في الجدل المكوَّن للتطبيق العملي الفردي المواجه للممارسة الجامدة، فهذه الأشياء الثلاثة نفترض وجودها. فاللسانيات تضعنا إزاء كائن جدلي وكلاني، ولكنه يقوم خارج (أو داخل) الوعي والإرادة. واللغة بوصفها كلانية غير فكرية، تكون هي العقل الإنساني الذي له أسبابه، التي لا يعرفها الإنسان» (ص 334). ولكن ماذا تكون اللغة إن لم تكن تجريداً للكائن المتكلم؟ ولقد يعترض هنا معترض فيقول إن «خطابه لم ينتج قط ولن ينتج أبداً عن كلانية واعية بالقوانين اللسانية» (ص 334). وسنجيب على الجواب قائلين بأنه ليست القوانين اللسانية هي ما نبحث عنه لجمعه لكي نفهم أنفسنا، ولكننا نبحث عن معنى الكلام الذي تكون القوانين اللسانية إزاءه هي الوسيط الأداتي الذي يظل غير واع على الدوام. ولذا فإني أسعى لكي أفهمني إلى أخذ معنى كلمات كل البشر. ألا وإن الزمن الخفي ليصبح على هذا المستوى تاريخانية للتقاليد وللتأويل.

ولكن الكاتب، في لحظات أخرى، يدعو إلى «معرفة مجموعتين وسيطتين

في نسق الأنواع الطبيعية وفي نسق الأشياء المصنوعة. ذلك لأن الإنسان يستخدمها لكي يتجاوز التعارض بين الطبيعة والثقافة، ولكي يفكر بهما بوصفهما كلانية» (ص 169). وإنه ليرى أن البنى تأتي قبل الممارسات، ولكنه يوافق بأن التطبيق العملي يقوم قبل البنى. وإذ ذاك يتبين أن البنى تمثل البنى العليا لهذا التطبيق العملي، الذي، هو بالنسبة إلى ليفي ستروس كما بالنسبة إلى سارتر، «يكوِّن بالنسبة إلى علوم الإنسان الكلية الأساسية» (ص 173)[6]. وإن هذا ليعني أنه يوجد إذن في كتاب «الفكر الوحشي»، بالإضافة إلى الرسم الأولي لمتعالية (Transcendantalisme) من غير ذات، مخطط إجمالي لفلسفة تؤدي فيها البنية دور الوسيط القائم «بين التطبيق العملي والممارسات» (ص 173). ولكنه لا يستطيع أن يوقف نفسه على هذا، وإلا فإنه سيتنازل لسارتر عن كل ما رفضه له إذ رفض أن يعطي للكوجيتو بعداً اجتماعياً (ص 330). وتسمح هذه المتتالية: «التطبيق العملي ـ البنية ـ الممارسات» للمرء، على الأقل، أن يكون بنيوياً في علم السلالات، وماركسياً في الفلسفة. ولكن أي ماركسي؟

يوجد بالفعل في كتاب «الفكر الوحشي» مجمل لفلسفة جد مختلفة، حيث يكون النظام هو نظام الأشياء، وحيث يكون الشيء هو الشيء بذاته. وإن مفهوم «النوع» فيه ليغري كما هو بدهي: أليس للنوع ـ نوع التصنيفات النباتية والحيوانية ـ «موضوعية محتملة»؟ «إن تنوع الأنواع يهب للإنسان صورة من أكثر

(6) «لقد فكرت الماركسية ـ بل فكر ماركس نفسه ـ كثيراً بأن الممارسات تصدر مباشرة عن التطبيق العملي. وإننا لنعتقد، من غير تشكيك بأولوية البنى التحتية، بأنه يقوم بين التطبيق العملي والممارسة وسيط على الدوام. وإنه ليتمثل في الترسيمة المفهومية، والتي ينجز بوساطتها الشكل والمادة نفسيهما بوصفها بنى مع أنهما محرومين من الوجود المستقل، أي بوصفهما كائنين تجريبيين ومدركين عقلاً في الوقت نفسه. وإننا لنتمنى أن نساهم في هذه النظرية الخاصة بالبنى العليا، والتي أوشك ماركس أن يجملها، تاركين للتاريخ ـ المعزز بالديموغرافيا، والتكنولوجيا، والجغرافيا التاريخية، والإتنوغرافيا مهمة دراسة البنى التحتية على وجه الدقة وتطويرها. فهذه من حيث المبدأ لا يمكن أن تكون دراستنا. والسبب في ذلك لأن الإتنوغرافيا عبارة عن علم نفس في المقام الأول» (ص 173 ـ 174).

الصور التي يمتلكها حدسا، وإنه ليشكل له تجلياً من أكثر التجليات التي يعرف أن يتصورها مباشرة عن القطيعة القصوى للواقع: إنه يمثل التعبير الحساس لإنشاء شرعة موضوعية» (ص 181). وبالفعل، فإنه لمن ميزة مفهوم النوع أن «يعطي طريقة للفهم حساسة عن توليف معطى موضوعي في الطبيعة. ولذا، فإن الذهن والحياة الاجتماعية لا يفعلان شيئاً سوى استعارته لكي يطبقاه على خلق تصنيفات جديدة» (ص1 81).

ربما يمنعنا النظر وحده إلى مفهوم البنية من تجاوز «تبادلية المنظور، حيث الإنسان والعالم يكونان مرآة تعكس كل واحد منهما» (ص294). وعندئذ كما يبدو، فإننا بقوة لا مبرر لها، بعد أن نكون قد رجحنا كفة أولوية التطبيق العملي على التوسطات البنيوية، نعود فنرجح كفة القطب الآخر، ونعلن بأن «الهدف الأخير من العلوم الإنسانية لا يكمن في تكوين الإنسان، ولكن في تذويبه، وفي إعادة دمج الثقافة في الطبيعة، وأخيراً في دمج الحياة في مجموع شروطها الفيزيائية والكيميائية» (ص 327 ـ 326). «فكما أن الفكر هو شيء أيضا، فإن عمل هذا الشيء يعلمنا عن طبيعة الأشياء. حتى التفكير المحض يختصر في استبطان الكون» (ص 328 الهامش). وإن الصفحات الأخيرة من الكتاب لتجعلنا نفهم أنه في جهة «عالم المعلومات حيث تهيمن مجدداً قوانين الفكر الوحشي» (ص 354)، يجب البحث عن مبدأ عمل الفكر بوصفه شيئاً.

هذه هي الفلسفات البنيوية التي لا يسمح العلم البنيوي بالاختيار بينها. فهل ترانا لا نحترم تعليم اللسانيات إذا نظرنا إلى اللغة وإلى كل الوسائط التي تستخدمها نموذجا، وكذلك بالنسبة إلى اللاوعي الأدواتي الذي يقصد المتكلم بوساطته فهم الكائن، والكائنات، وذاته؟

5 ـ الهيرمينوطيقا والأنتروبولوجيا البنيوية

أريد أن أعود، لكي أنتهي، إلى سؤال البداية: بأي شيء تكون النظرات البنيوية اليوم هي المرحلة الضرورية لكل العقلانية الهيرمينوطيقية؟ وبشكل أكثر عموماً كيف تتمفصل الهيرمينوطيقا والبنيوية؟

1 ـ أريد في البداية أن أزيل سوء فهم ترعاه المناقشة السابقة. إنني إذ أقترح بأن تشكل النماذج الأسطورية سلسلة يمثل فيها النموذج الطوطمي طرفاً والنموذج التبليغي الطرف الآخر، فإنني أبدو قد عدت إلى بياني البدئي الذي تعد فيه الأنتروبولوجيا البنيوية مذهباً علمياً والهيرمينوطيقا مذهباً فلسفياً. وإنني لأقول لا يوجد شيء من هذا. ذلك لأن تمييز نموذجين فرعيين لا يعني القول إن الواحد منهما لا يصدر إلا عن البنيوية في حين أن الآخر يكون خاضعاً للهيرمينوطيقا غير البنيوية. وإن هذا ليعني القول فقط إن الطوطمية بوصفها نموذجاً فرعيا، لتسمح بصورة أفضل بتفسير بنيوي يظهر من غير خلفية، لأنه، من بين كل النماذج الأسطورية، هو الذي يتناسب أكثر مع النموذج اللساني البدئي. بينما في النموذج التبليغي، فإن التفسير البنيوي ـ الذي يبقى على كل حال محتاجاً إلى إعادة نظر في معظم الحالات ـ ليحيل بشكل أكثر جلاء إلى عقل للمعنى آخر. ولكن وجهي الفهم لا يمثلان أنواعاً تتعارض في المستوى نفسه في داخل الجنس المشترك للفهم. ولهذا فهما لا يتطلبان أي انتقائية منهجية. وأريد إذن قبل أن أبدأ ببعض الملاحظات الكشفية المتعلقة بتمفصلهما، أن أعين للمرة الأخيرة مستواهما المختلف. فالتفسير البنيوي ينصب على:

1 ـ نسق غير واعٍ.

2 ـ لا يشكله الاختلاف والتعارض [الانزياحات الدالة].

3 ـ مستقل عمن يرصده.

بينما تأويل المعنى، فينصب على:

1 ـ معاودة الوعي.

2 ـ عمق رمزي بالغ التحديد.

3 ـ ينجزه مؤول يضع نفسه في الحقل الدلالي ذاته لما يفهمه. وهكذا يدخل إلى «الدورة الهيرمينوطيقية».

ولهذا، فإن الطريقتين اللتين تعملان على إظهار الزمن لا تقومان في المستوى نفسه. فنحن لم نتكلم عن أولوية التعاقب على الآنية إلا لأن ثمة هدفاً

تعليمياً مؤقتاً يدفعنا إلى ذلك. والحق يقال، إنه يجب الاحتفاظ بالمصطلحين «التعاقبي» و«الآني» للترسيمة التفسيرية التي تشكل الآنية فيها نسقاً وتشكل التعاقبية فيها مشكلة. كما إني سأحتفظ بمصطلحات التاريخانية ـ تاريخانية التقاليد وتاريخانية التأويل ـ لكل فهم يعلم، ضمناً وعلانية، أنه على طريق الفهم الفلسفي للذات وللكائن. وبهذا المعنى، فإن أسطورة أوديب لتعد جزءاً من الفهم الهيرمينوطيقي عندما تُفهم ويعاد تناولها ـ وقد فعل هذا سوفوكل من قبل ـ بوصفها أول التماس للمعنى يتطلع إلى معرفة الذات، والكفاح من أجل الحقيقة و«المعرفة التراجيدية».

2 ـ يطرح تمفصل هذين العقلين مشاكل أكثر مما يطرحها تميزها. ولما كانت المسألة جديدة جدا، فإننا لم نستطع أن نمضي إلى أبعد من المقاصد الاستكشافية. وإذا كان ذلك، فإننا نسأل أنفسنا بادئ ذي بدء هل يستطيع التفسير البنيوي أن يكون منفصلاً عن كل فهم هيرمينوطيقي؟ إنه ليستطيع ذلك من غير ريب، خاصة وأن الوظيفة الأسطورية تستنفد نفسها في إنشاء العلاقات المتماثلة بين التضاد الدال والقائم في عدد من مستويات الطبيعة، وبين الثقافة. ولكن ألم يلجأ الفهم الهيرمينوطيقي ذاته، حينئذ، إلى تكوين الحقل الدلالي نفسه حيث تمارس فيه العلاقات التماثلية ذاتها؟ إننا نذكر بملاحظة ليفي ـ ستروس المهمة المتعلقة «بالتمثيل المضاعف الناتج عن الوظيفة الرمزية والتي حققت ظهورها الأول». «فالطبيعة المتناقضة» لهذه الإشارة لا تستطيع أن تكون حيادية، كما قال. و«أن كل الحياة الاجتماعية تنتهي إلى هذا التبادل للقيم المتكاملة» (الأنتروبولوجيا البنيوية. ص 71). وإني لأرى في هذه الملاحظة إشارة إلى اتباع طريق في سبيله إلى التمفصل. وهذا الطريق لن يكون طريقاً انتقائياً بين الهيرمينوطيقا والبنيوية. وإني لأقصد بهذا أن الانشطار المقصود هنا هو ذلك الانشطار الذي يولّد وظيفة الإشارة عموما، وليس المعنى المضاعف للرمز كما نفهمه. ولكن ما هو حقيقي بالنسبة إلى الإشارة في معناها الأولي هو حقيقي أكثر بالنسبة إلى المعنى المضاعف للرموز. فعقلانية المعنى المضاعف، وهي عقلانية تأويلية في جوهرها، إنما هي عقلانية تفترضها «تبادلات القيم

المتعادلة». وهي قيم كانت البنيوية قد استخدمتها. ولذا، فإن فحصاً دقيقاً لكتاب «الفكر الوحشي» ليوحي بأننا نستطيع أن نبحث على الدوام في أسس تشاكلات البنية عن تماثلات دلالية تجعل مختلف مستويات الواقع التي تضمن «الشرعة» قابليتها للتحويل موضوعاً للمقارنة. ذلك لأن الشرعة تفترض تناسباً في المضامين وقرابة، أي أنها تفترض رقماً[7].

وهكذا، فإن تأويل صيد الصقور عند الهيداتسا (ص 66 ـ 72)، وإن تكوين الزوج «فوق ـ تحت» والذي تتشكل انطلاقاً منه كل الانزياحات، والانزياح الأقصى بين الصياد وصيده، لا تعطي نموذجاً أسطورياً إلا بوجود شرط للذكاء ضمني يتعلق بزيادة حمولة معنى «فوق» و«تحت». وإني لأتفق بأن قرابة المضامين في الأنساق المدروسة هنا إن هي إلا شيء من بقية على نحو من الأنحاء. إنها بقية ولكن ليست عدماً. ولهذا السبب، فإن الذكاء البنيوي لن يكون أبداً خلواً من أي قدر من الذكاء الهيرمينوطيقي، وحتى ولو لم يكن هذا الذكاء موضوعاتياً. وخير مثل يمكن للحديث أن يقوم عليه هو المشاكلة بين قواعد الزواج والمحرمات الغذائية (ص 143 ـ 129). فالمماثلة بين الأكل والزواج، والصوم والعفة، تشكل علاقة استعارية تسبق عملية التحويل. وهنا كذلك، وهذا حقيقي، فإن البنيوي ليس خالي الوفاض: هو الذي يتكلم عن

(7) تدرك قيمة الرقم في الشعور أولاً. فليفي ستروس، إذ فكر بسمات المنطق المادي، فقد بين بأنها «تتجلى من خلال الملاحظة الإتنولوجية، وذلك في ظل وجه مضاعف عاطفي وعقلاني» (ص 50). فعلم التصنيف ينشر منطقة في عمق الشعور بالقرابة بين البشر والكائنات: «إن هذه المعرفة غير النفعية واليقظة، والعاطفية والحنونة، والمكتسبة والمنتقلة إلى جو زواجي ونهائي» (ص 52). ويجد المؤلف هذه المعرفة عند لاعبي السيرك، وعند مستخدمي حدائق الحيوانات (المرجع السابق). فإذا كان «علم التصنيف والصداقة الحنونة» (ص 53) يمثلان الرمز المشترك للبدائية والحيوانية كما يقال، أفلا يجب فك اشتراك هذا الذكاء الشعوري؟ وما دام الأمر كذلك، فإن التقريب، والتناسب، والاشتراك، والجمع، والترميز، أمور ستكون موضوع الصفحات القادمة (53 ـ 59). وإن المؤلف لن يتردد في تقريبها من الهرمسية ومن الشعارية. ذلك لأنها تضع التناسب ـ الرقم ـ في أصل التشاكل بين الانزياحات الاختلافية التي تنتمي إلى مستويات مختلفة، أي إلى أصل الشرعة إذن.

الاستعارة (ص 140)، ولكن هذا من أجل صياغتها صياغة رابطة عن طريق التكامل. ويبقى مع ذلك أن إدراك التشابه يسبق الصياغة هنا ويؤسسها. وإنه لمن أجل هذا، يجب اختزال هذا التشابه بغية محاصرة تماثل البنية: «فالعلاقة بين الطرفين ليست علاقة سببية، ولكنها استعارية. ولذا يذهب الظن مباشرة إلى أن العلاقة بين الجنس والغذاء علاقة تشابه. والأمر مستمر إلى يومنا هذا. ولكن ما هو سبب الحدث وسبب كونيته؟ وإننا نصل هنا أيضاً إلى المستوى المنطقي عن طريق الإفقار الدلالي: إن أصغر معنى ذاتي مشترك للوحدة بين الجنس والآكل والأكل، هي أن كل واحد منهم ينجز ربطاً عن طريق التكامل» (ص 140). وإن هذا ليعني أننا ندفع الإفقار الدلالي ثمناً لكي نخطى «بتبعية التشابه المنطقية للتضاد» (141). والتحليل النفسي هنا، إذ يعيد تناول القضية، فإنه، على العكس من ذلك، سيتبع خيط الاستقصاءات التماثلية وسينتصر لدلاليات المضامين وليس لنحو الترتيب[8].

3 ـ إن تمفصل التأويل ذي الهدف الفلسفي على التفسير البنيوي، يجب أن يؤخذ الآن بالمعنى الآخر. فلقد ألمحت منذ البداية أن هذا الأمر يعد انعطافاً ضرورياً. فهو يمثل مرحلة الموضوعية العلمية على طريق إعادة تناول

(8) ثمة نتيجة مدهشة لعدم التسامح المنطقي للتضاد إزاء التشابه. فالطوطمية ـ وإن كانت تسمى «الطوطمية المزعومة» ـ مفضلة بإصرار على منطق التضحية (ص 302 ـ 295)، والتي «يعد الاستبدال منطقها الأساس» (ص 296)، وهذا يعني وجود شيء غريب على المنطق الطوطمي، والذي «يتكون من شبكة من الانزياحات الاختلافية بين الكلمات الموضوعة بوصفها انقطاعات» المرجع السابق. ذلك لأن التضحية ستظهر والحال كذلك بوصفها «عملية مطلقة أو نهائية وتصب على شيء وسيط» (ص 298) هو الضحية. ولكن لماذا نهائية؟ ذلك لأن الضحية تقطع عن طريق الهدم العلاقات بين الإنسان والألوهية، وذلك بغية الحصول على النعمة التي تملأ الفراغ. وهنا نجد أن عالم السلالات لم يعد يصف، فهو يحكم: «يدخل نسق التضحية مصطلحاً غير وجود: الألوهية. وإنه ليتبنى تصوراً يعد بشكل موضوعي خطأ عن السلسلة الطبيعية، وذلك لأننا رأيناه يقدمها لنفسه بوصفها تتابعاً». ولذا يجب القول بين الطوطمية والتضحية: «أحدهما صواب والثاني خطأ. وبقول أدق، تقوم الأنساق التصنيفية على مستوى اللغة. وإنها لتمثل شرعة مصنوعة جيداً إلى حد ما، ولكنها تتجه دائماً إلى التعبير عن المعاني، بينما يمثل نسق التضحية خطاباً خاصاً، وعارياً من الحس السليم، وإن كان التلفظ به متكرراً» (ص 302).

المعنى. وإنني لأقول إنه لا توجد إعادة لأخذ المعنى من خلال صيغة تماثلية وعلى عكس الصيغة السابقة من غير حد أدنى لفهم البنى. فلماذا؟ سنعيد أخذ الرمزية «اليهودية ـ المسيحية» مثلاً. بيد أننا لن نعود إلى أصلها، ولكن إلى تطورها في حده الأقصى، أي إلى نقطة تُظهر فيها عظيم حيويتها، بل عظيم مغالاتها، وعظيم تنظيمها. ففي القرن الثاني عشر، الذي كان غنياً باستقصائه بكل المعاني، فقد أعطانا الأب شينو لوحة عظيمة في كتابه اللاهوت في القرن الثاني عشر (ص 159 ـ 210). ولقد عبرت هذه الرمزية عن نفسها في «La Quest du graal»، وفي كتب الحجارة والحيوانات المنحوتة بمداخل الكنائس وعلى تيجان الأعمدة، وفي التفسير المجازي للكتابة المقدسة، وفي الشعيرة والتأمل في الشعائر وفي أسرار الديانة، وفي النظر في الإشارة الأغسطينية والرمز الديونيسي والتماثل والتأويل الباطني اللذين يصدران عنها. فبين صور الحجر وبين كل أدب المجاز والتمايز (هذه هي قوائم هندسات المعنى التي طعمت بها كلمات الكتابة ومفرداتها)، تمر وحدة قصدية تشكل ما يسميه المؤلف نفسه «الذهنية الرمزية» (الفصل VIII). وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي «يجمع معاً» الوجوه المتعددة والحيوية لهذه الذهنية؟ فهؤلاء الناس الذين ينتمون إلى القرن الثاني عشر، يقول المؤلف، «لا يخلطون المستويات بالأشياء، ولكنهم كانوا يستفيدون، على مختلف هذه المستويات، من مخرج مشترك في اللعبة الدقيقة للتماثلات، وذلك تبعاً للعلاقة الغامضة للعالم المادي والعالم المقدس» (مرجع سابق. ص 160). ونجد أنه لا مفر من قضية «المخرج المشترك»، إذا نظرنا إلى أن الرمز المنفصل لا معنى له، أو إذا نظرنا بالأحرى إلى الرمز المنفصل بوصفه كثير المعنى. فتعددية المعنى هي قانونه: «النار تسخِّن، وتضيء، وتطهر، وتحرق، وتجدد، وتفني. وإنها لتعني في وقت واحد الشهوة والروح القدس» (ص 184). وهكذا، فإن القيم الاختلافية لتنفصل في اقتصاد عام، في حين تصبح تعددية المعنى سداً. ولقد وجه رمزيو القرون الوسطى أنفسهم للبحث عن «الانسجام الصوفي للاقتصاد» (ص 184). ففي الطبيعة، يعد كل شيء رمزا، بالتأكيد، ولكن بالنسبة إلى إنسان من القرون الوسطى، فإن الطبيعة لا تتكلم إلا وحياً عن طريق نمذجة تاريخية، يقيمها العهدان القديم والجديد

في تواجههما. وإن «مرآة» الطبيعة لا تصبح «كتابا» إلا باتصالها «بالكتاب المقدس»، أي بالتفسير الذي يتأسس في أمة منضبطة. وهكذا، فإن الرمز لا يرمز إلا في «اقتصاد»، و«إنفاق»، و«نظام». فإذا كان هذا الاستعراض لا يتلاءم مع منطق القضايا التي تفترض مفاهيم محددة (أي تحاصرها صيغ مفهومية غير ملتبسة) وهذا يعني إذن مفاهيم تعني شيئاً ما لأنها تعني شيئاً واحداً فقط، وهذا هنا ليس قضيتنا. بيد أن ما يشكل مشكلة هو أن هذا الجمع والتعايش في اقتصاد المجموعات يستطيع أن يفهم نفسه بنفسه بوصفه علاقة، ويتطلع إلى رتبة الاستعراض. وسألتحق هنا بأطروحة إدمون أورتيغ في «الخطاب والرمز»: «يمكن للكلمة نفسها أن تكون خيالية إذا نظرنا إليها في المطلق، وأن تكون رمزية إذا فهمناها بوصفها قيمة اختلافية، وملازمة لكلمة أخرى تحددها بالتبادل» (مرجع سابق. ص 194). «عندما نقترب بأنفسنا من الخيال المادي، فإن الوظيفة الاختلافية تتناقص، ولذا فإننا نميل نحو التعادل. وأما عندما نقترب بأنفسنا من العناصر التي تشكل المجتمع، فإن الوظيفة الاختلافية تتصاعد. ولذا، فإننا نميل نحو التكافؤ التمييزي» (ص 197). ونجد بهذا الخصوص أن الحجر المنحوت والحيوان المنحوت في القرون الوسطى قريبان جداً من الصورة. ولهذا، فإنهما يلتحقان عن طريق قطبهما الخيالي بعمق صور غير مميز، ويستطيع أن يكون كريتياً أو آشوريا، ويبدو مرة بعد أخرى حيوياً في تنويعاته، كما يستطيع أن يبدو مقولباً في تصوره. ولكن إذا كان هذا الحجر المنحوت وذلك الحيوان المنحوت ينتميان إلى الاقتصاد نفسه الذي ينتمي إليه التفسير المجازي والتأمل في الإشارات والرموز، فذلك لأن الطاقة غير المحدودة لدلالة الصور هي طاقة تميزها هذه الممارسات للغة التي تكوِّن التفسير تحديداً. وإن هذا ليعد والحال كذلك نمطاً للتاريخ تتم ممارسته في إطار مجتمع كنسي يتصل بعبادة من العبادات، وشعيرة من الشعائر. وإن هذا الإطار ليربط الرمزية الطبيعية المتعددة الأشكال ويجد الأقنية لتكاثرها المجنون. إن المفسر إذ يؤول القصص ويفك رموز التاريخ المقدس، يهب الصور مبدأ للاختيار في حيوية المتخيِّل. ولذا، يجب القول إن علم الرمز لا يقيم في هذا الرمز أو ذاك، كما إنه لا يقيم قطعاً في فهرسهما المجرد. فهذا الفهرس سيكون

على الدوام فقيراً جداً. والسبب في ذلك لأن الصور نفسها هي التي تعود دائماً. وإنها لتكون غنية جدا، لأن كل واحدة تعني بالقوة كل الصور الأخرى. ولهذا، فإن علم الرمز ليكون بالأحرى بين الرموز، وذلك بوصفها علاقة واقتصاداً لإدخالها في العلاقة. ولا يكون هذا النظام لعلم الرمز أكثر ظهوراً في أي مكان كما هو في المسيحية، حيث لا يكون الترميز الطبيعي في الوقت نفسه غير معطى ولا منظم إلا في ضوء الكلمة الإلهية، كما لا يكون موضحاً إلا في التلاوة. ومن هنا، فإنه لا وجود لرمزية طبيعية، ولا لمجاز مجرد أو أخلاقي (بما إن هذا يعد دائماً المقابل لذاك، وليس فقط مقابله ولكن ثمرته. ذلك لأن الرمز يستهلك أسه المادي، والحساس، والمرئي)، من غير نمطية تاريخية. وعلى هذا، فإن علم الرمز يقيم في هذا اللعب المنظم للرمزية الطبيعية، وللمجاز المجرد، وللنمطية التاريخية. فإشارات الطبيعة، وصور الفضائل، وأفعال المسيح تتبادل التأويل في هذه الجدلية التي تتابع نفسها في كل خلق، للمرآة وللكتاب.

تشكل هذه التأملات المقابل الدقيق للملاحظات السابقة. فنحن نقول لا يوجد تحليل بنيوي من غير عقل تأويلي لتحويل المعنى (من غير «استعارة»، من غير «تحويل»)، ومن غير هذه المنحة غير المباشرة للمعنى التي تؤسس الحقل الدلالي، والذي انطلاقاً منه يمكن للتماثلات البنيوية أن تتميز. ففي لغة رمزيينا القروسطويين ـ اللغة الصادرة عن أوغستان ودونيس والمتلائمة مع شروط الشيء المتسامي ـ ما يكون أولاً هو نقل المرئي وتحويله إلى غير مرئي بوساطة صورة مستعارة من الواقع المحسوس. وما يكون أولاً هو التكوين الدلالي لصيغة «المتشابه ـ المتنافر» في أصل الرموز أو في أصل التصاوير. وانطلاقاً من هنا، يمكن تجريدياً إنشاء نحوٍ لتنظيمات الإشارات، وذلك في مستويات متعددة.

ولكن، في المقابل، لا يوجد أيضاً عقل تأويلي من غير تناوب اقتصادي، وتنظيمي يستطيع علم الرموز أن يعني فيه. فإذا أخذت الرموز لذاتها، فسنجد أنها مهددة بتأرجحها بين الانطماس في التخيل أو التبخر في المجاز. فغناها،

وحيويتها، وتعددية معناها تعرض الرمزيين السذج للإفراط وللمجاملة. وهذا ما كان القديس أغسطين يسميه من قبل في «المذهب المسيحي» «Verborum trnslatorum ambiguitates» (مرجع سابق. ص 171)، وهو ما نسميه ببساطة الالتباس، إزاء شرط تواطؤ الفكر المنطقي. وهذا أمر لا ترمزه الرموز إلا في مجموعات تحدد معانيها وتمفصلها.

وانطلاقاً من هذا، فإن فهم البنى لا يعد خارجاً على فهم مهمته التفكير انطلاقاً من الرموز. ذلك لأن الفهم يعد وسيطاً ضرورياً بين السذاجة الرمزية والفهم الهيرمينوطيقي.

وعند هذا الرأي الذي يعطي الكلمة الأخيرة للبنيوي، أريد أن أقف، وذلك لكي يبقى الانتباه والانتظار مفتوحين لصالحه.

قضية المعنى المضاعف بوصفها قضية هيرمينوطيقية وقضية دلالية

تتسم مطالعتي بكونها مطالعة تتداخل فيها العلوم، وإنها لتريد ذلك. وإني لأقترح على نفسي فحص عدد من المعالجات لقضية الرمزية نفسها، كما اقترح التفكير بما تعنيه تعددية هذه المعالجات. وأحب أن أعترف للفلسفة بأن لها مهمة التحكيم. فلقد تمرست من قبل على التحكيم في الصراع بين عدد من الهيرمينوطيقات في الثقافة الحديثة: هيرمينوطيقا الهداية وهيرمينوطيقا جمع المعنى. وهذه القضية ليست هي ما أريد أن أتناوله هنا، ولكنها قضية أخرى يثيرها نوع آخر من الانشقاق. ذلك لأن طرق معالجة الرمزية التي اقترح أن أواجهها، تمثل مستويات استراتيجية مختلفة. وإني سأنظر في مستويين استراتيجيين، بل في ثلاثة: سأتناول التأويل بوصفه مستوى استراتيجياً واحدا، إنه مستوى النصوص. وإني سأجعل هذا المستوى يواجه دلالة اللسانيين. ولكن دلالة اللسانيين هذه تحتوي هي نفسها على مستويين استراتيجيين مختلفين: مستوى الدلالة المعجمية، والتي توجز غالباً فتسمى «الدلالة» (كما هو الحال عند ستيفان أولمان وبيير جيرو): وتقوم هذه الدلالة على مستوى الكلمات، أو

هي تقوم، كما يريد أولمان أن يقول، على مستوى الاسم، وإجراءات التسمية أو اللقب. ولكن تتكون تحت أعيننا دلالة بنيوية موسومة، من بين أشياء أخرى، وذلك عن طريق تغيير المخطط، وتغيير الوحدة، وعن طريق عبور الوحدات من التواصل، وذلك كما هي الكلمات والنصوص بالأحرى، إلى وحدات جزئية، ستكون، كما سنرى ذلك، بنى أولوية للمعنى.

وإني لأقترح أن نفحص ما سيحل بقضيتنا الرمزية عندما ننقلها من مستوى للنظر إلى مستوى آخر. فبعض القضايا التي سنحت لي الفرصة أن أناقشها تحت عنوان: «البنية والهيرمينوطيقا»، ستظهر، ولكن ربما يكون ظهورها في إطار شروط ملائمة أكثر. والسبب لأنه يمكن تجنب مخاطرة المواجهة في المستوى نفسه بين فلسفة للتأويل وعلم بنيوي، وذلك عن طريق منهج يضع رأساً «تأثيرات المعنى» المخصوصة في مستويات من التحقق مختلفة.

وإليكم، على وجه الإجمال، ما أريد أن أبيِّنه: إن تغير سلم القضية يظهر مؤسسة دقيقة، تسمح وحدها بمعالجة علمية للقضية: إن طريق التحليل، وطريق التفكيك إلى وحدات أكثر صغرا، إنما هو طريق العلم نفسه، وذلك كما نرى هذا التحليل مستخدماً في الترجمة الآلية. ولكني أريد أن أبين في المقابل أن الاختزال إلى البسيط يكرس حذف وظيفة أساسية للرمزية. وهي وظيفة لا تستطيع أن تظهر إلا في مستوى أعلى من التجلي، وتدخل الرمزية في علاقة مع الواقع، ومع التجربة، ومع العالم، ومع الوجود (سأترك عمداً الاختيار الحر بين هذه الكلمات). وباختصار، فإني أريد أن أثبت بأن طريق التحليل وطريق التركيب لا يلتقيان ولا يتعادلان. فعلى طريق التحليل تكتشف عناصر المعنى نفسها. وإنها لترى أنه لم يعد لها أي صلة بالأشياء المقولة. وأما على طريق التركيب، فإن الوظيفة تصدر عن المعنى الذي يتمثل فيه «القول»، كما يتمثل أخيراً في «الإظهار».

1 ـ المستوى الهيرمينوطيقي

لكي ننجز تحقيقنا على خير وجه، فمن المهم أن نتأكد بأن القضية نفسها هي التي تعالج في ثلاثة مستويات مختلفة. ولقد سميت هذه القضية قضية

المعنى المضاعف. وإني لأشير هنا إلى ضرب من أثر المعنى، والذي نجد بموجبه أن أي تعبير له أبعاد متغيرة، فهو إذ يعني شيئا، فإنه يعني في الوقت نفسه شيئاً آخر، من غير أن يتوقف عن أن يعني الأول. وبالمعنى الحرفي للكلمة، فإن هذا يتمثل في الوظيفة المجازية للغة (فالمجاز هو أن يقول المرء شيئاً آخر وهو يقول شيئاً ما).

إن الذي يحدد الهيرمينوطيقا، على الأقل إزاء المستويات الاستراتيجية الأخرى التي سننظر فيها، هو طول المتواليات التي تعمل فيها، والتي أسميها النصوص. ذلك لأن فكرة الهيرمينوطيقا، بوصفها علماً لقواعد التفسير، قد تكونت، بادئ ذي بدء، في النصوص التوراتية، ثم في النصوص الدنيوية. ويجب أن نعلم هنا أن للنص معنى دقيقاً ومحدداً. فلقد كان ديلتي في مقاله الكبير «تكوين التأويل» يقول: «نطلق اسم التفسير أو التأويل على ذلك الفن من فهم التجليات الحيوية الثابتة بشكل دائم». أو حيث يقول أيضاً: «يدور فن الفهم حول تأويل الشهادات الإنسانية التي حافظت الكتابة عليها». أو حيث يقول كذلك: «إننا نعطي اسم التفسير والتأويل لفن فهم التجليات المكتوبة للحياة». وما دام هذا هكذا، فإن النص يحتوي، بالإضافة إلى بعض الطول مقارنة بالمتواليات الدنيا التي يحب اللساني أن يعمل عليها، على التنظيم الداخلي للعمل، وكذلك على الترابط الداخلي. ولقد تجلى أول مكسب للهيرمينوطيقا الحديثة في إنشاء قاعدة للانطلاق من الكل إلى الجزء، ومن ثم إلى التفاصيل. كما تجلى أيضاً في معالجة المقطوعة التوراتية بوصفها سلسلة، أو، إذا استعملنا لغة شليرماخر، بوصفها علاقة بين شكل داخلي وشكل خارجي.

وبالنسبة إلى المشتغل في الهيرمينوطيقا، فإن للنص معنى متعدداً. وإن قضية المعنى المتعدد لا تطرح بالنسبة إليه إلا إذا جعلنا مثل هذا المجموع موضع عنايتنا، حيث تتمفصل الحوادث، والشخصيات، والمؤسسات، والواقعيات الطبيعية أو التاريخية. ولذا، فإن «اقتصادا» كاملاً - مجموعاً دالاً - يمنح نفسه لانتقال المعنى من التاريخي إلى الروحي. ومن هنا، فإن رباعية

المعنى لتتمفصل بوساطة المجموعات الكبرى بالمعنى المضاعف للكتابة في كل تقاليد القرون الوسطى.

بيد أن قضية المعنى، والحال كذلك، لم تعد اليوم قضية تتعلق بالتفسير فقط، بالمعنى التوراتي للكلمة أو حتى الدنيوي. فلقد أصبح المعنى نفسه قضية تتعلق بتداخل العلوم. وهي قضية أريد أن أنظر إليها في مستوى استراتيجي واحد ومتجانس هو مستوى النص. ونلاحظ أن الظاهراتية الدينية، سواء كانت على طريقة فان دير لويف، إلى حد ما، أم كانت على طريقة إلياد، فإن التحليل النفسي الفرويدي واليونغي (إني لا أجزم هنا)، والنقد الأدبي (الجديد أو غير الجديد) ليسمحان بتعميم مفهوم النص على مجموعات دالة تنتمي إلى درجة أخرى من التعقيد غير الجملة. ولن أتعامل هنا إلا مع مثل من التفسير التوراتي، يمتلك ما يكفيه من المسافة تمكنه من إعطاء فكرة عن سعة الحقل الهيرمينوطيقي: يعالج فرويد الحلم بوصفه قصة تستطيع أن تكون قصيرة جدا، ولكنها تمتلك على الدوام تعددية داخلية. ولهذه القصة المبهمة عند سماعها الأول، يتجه المقصود، تبعاً لكلمة فرويد، لاستبدالها بنص أكثر جلاء يكون بالنسبة إلى الأول ما يكونه المستتر بالنسبة إلى الصريح. وهكذا، فثمة منطقة واسعة للمعنى المضاعف الذي ترسم تمفصلاته الداخلية تنوع الهيرمينوطيقات.

ومادام الحال كذلك، فما الذي يصنع تنوع الهيرمينوطيقات؟ إنها، من جهة، تعكس اختلافات تقنية: تعد القراءة النفسية شيئاً كما يعد التفسير التوراتي شيئاً آخر. والاختلاف ينصب هنا على القواعد الداخلية للتأويل. وإن اختلافاً كهذا لهو اختلاف ابيستيمولوجي. ولكن هذه الاختلافات التقنية تحيل بدورها إلى اختلافات في المشروع تتعلق بوظيفة التأويل: إنه لأمر آخر أن يستخدم الهيرمينوطيقا بوصفها سلاحاً للشك ضد «خدع» الوعي الزائف. وإنه لأمر آخر أيضاً أن يستعمل بوصفه تحضيراً لسماع أفضل لهذا الذي جاء مرة للمعنى، ولذاك الذي قيل مرة.

وتستند إمكانية مقاومة الهيرمينوطيقات المتباعدة والمتنافسة - على مستوى التقانة والمشروع - إلى شرط أساسي يميز، كما أرى، المستوى الاستراتيجي

للهيرمينوطيقا ككتلة واحدة. وإن هذا الشرط الأساسي هو الذي يمسكنا هنا. وإنه ليقضي بأن تكون الرمزية وسطاً للتعبير عن واقع خارج الواقع اللساني. وإن هذا ليعد جوهرياً بالنسبة إلى المواجهة السابقة. وإنني سأقول، مستبقاً تعبيراً لن يأخذ معناه بالتحديد إلا على مستوى استراتيجي آخر، لا يوجد في الهيرمينوطيقا إغلاق لعالم الإشارات. ففي حين تتحرك في قلب عالم مكتف ذاتياً ولا يلتقي أبداً إلا علاقات «بين - دلالية»، وعلاقات للتأويل متبادلة بين الإشارات، هذا لكي نستعمل كلمة شارل ساندريس بيرس، فإن الهيرمينوطيقا تكون تحت نظام انفتاح عالم الإشارات.

ويكمن هدف هذه المطالعة في إظهار أن نظام الانفتاح هذا مرتبط بالسلم نفسه حيث يعمل التأويل المفهوم بوصفه تفسيرا، وبوصفه تفسيراً للنصوص. كما يكمن في إظهار أن انغلاق العالم اللساني لا يكون تاماً إلا مع تغير السلم وتغير النظر إلى الوحدات الدالة الصغرى.

ماذا نعني بالانفتاح هنا؟ إننا نعني أن التأويل في كل مذهب هيرمينوطيقي يقوم على مفصل يقع بين اللساني وغير اللساني، وبين اللسان والتجربة المعاشة (مهما كانت هذه التجربة). بيد أن ما يعطي للهيرمينوطيقات خصوصيتها على وجه التحديد هو أن هيمنة اللسان على الكائن وهيمنة الكائن على اللسان إنما تتم من خلال طرق مختلفة. وهكذا، فإن رمزية الحلم لا يمكن أن تكون مجرد لعب من المدلولات التي يحيل بعضها إلى بعض. ذلك لأنها تمثل المحيط التعبيري الذي تأتي الرغبة لتقول نفسها فيه. ولقد اقترحت فيما يخصني مفهوم دلاليات الرغبة لتعيين هذا التشابك بين هذين الضربين من العلاقة: علاقات القوة المعبر عنها بالطاقة، وعلاقات المعنى المعبر عنها في تفسير المعنى. وتوجد الرمزية لأن المرموز له يكون أولاً في الواقع غير اللساني الذي يسميه فرويد على الدوام الغريزة الجنسية المنظور إليها من خلال نوابها الممثلين والعاطفيين. وإن هؤلاء النواب وفروعهم هم الذين يأتون فيظهرون أنفسهم أو يخفونها في مؤثرات المعنى التي نسميها الأعراض، والأحلام، والأساطير، والمثل العليا، والأوهام. وبعيداً عن أن نتحرك في إطار لسانيات مغلقة على

نفسها، فنحن نكون من غير توقف إزاء التواء جنسي ودلالي. والقدرة الرمزية إنما تقوم لأن المعنى المضاعف يمثل الطريقة التي تقول حيلة الرغبة فيها نفسها.

وإن الأمر ليكون كذلك في الطرف الآخر من مروحة الهيرمينوطيقات. فإذا كان ثمة معنى للحديث عن هيرمينوطيقا المقدس، فإنما يكون ذلك على مقدار المعنى المضاعف لنص يحدثني عن «الخروج» (من مصر)، ويفضي إلى وضع مرتحل ومعاش وجودياً بوصفه حركة أسر أولاً ثم خلاص. وتحت غطاء استجواب الكلام الذي يعطي ما ينظمه، فإن المعنى المضاعف يتطلع هنا إلى فك رموز حركة وجودية، ووضع أنطولوجي للإنسان وذلك عن طريق زيادة المعنى المرتبط بالحدث الواقع بحرفيته في العالم التاريخي الملاحظ. ولذا، كان المعنى المضاعف هنا هو الكاشف عن موقف داخل الوجود.

وهكذا، فإن الرمزية، إذ تؤخذ على مستوى التجلي في النصوص، فإنها تسجل انفجار اللغة باتجاه الآخر وليس باتجاهها بالذات: وهذا ما اسميه انفتاحها. وإن هذا الانفجار هو القول، والقول هو الإظهار. ولذا، فإن الهيرمينوطيقات المتنافسة لا تتمزق على بنية المعنى المضاعف، ولكن على طريقة انفتاحه، وعلى قصدية الإظهار. وهنا تكمن قوة الهيرمينوطيقا وضعفها. أما ضعفه، فلأنه إذ يأخذ اللغة في اللحظة التي تهرب فيها من ذاتها، فإنه يأخذها في اللحظة التي تهرب فيها من المعالجة العلمية التي لا تبدأ إلا مع مسلمة انغلاق العالم الدال. وكل ضعف آخر إنما يأتي من هنا. فالضعف، أولا، علامة على اندفاع نحو حرب المشاريع الفلسفية المتنافسة. ولكن هذا الضعف هو مكمن قوته. والسبب في ذلك، لأن المكان الذي تهرب فيه اللغة من نفسها يهرب منا، وهو أيضاً المكان الذي تؤوب فيه اللغة إلى نفسها. وهذا المكان الذي تكون اللغة فيه هي القول. وأما أن أفهم العلاقة بين الإظهار والإخفاء على طريقة التحليل النفسي أو على طريقة ظاهراتية الدين (وإني لأعتقد أنه يجب اليوم أن نضطلع جميعاً بهاتين الإمكانيتين)، فإنه في كل مرة كما لو أن الأمر قدرة تكتشف، وتُظهر، وتبين، فإن اللغة تعمل وتصبح هي نفسها. وحينئذ، فإنها تصمت أمام ما تقول.

سأتجرؤ بكلمة موجزة: إن الفائدة الفلسفية الوحيدة للرمزية، تتمثل في أنها تكشف عن طريق بنيتها للمعنى المضاعف التباس الكائن: «يقول الكائن نفسه بصور متعددة». وتكمن علة وجود الرمزية في فتح تعددية المعنى على التباس الكائن.

وتهدف بقية هذا الاستقصاء أن تكشف لماذا يكون هذا التحكم بالكائن مرتبطاً بسلم الخطاب الذي سميناه نصا، والذي يتحقق بوصفه حلماً أو بوصفه نشيداً. فهذا أمر لا نعرفه، وستعلمه تحديداً عن طريق المقارنة مع مقاربات أخرى لقضية المعنى المضاعف، حيث سيكون تغير السلم موسوماً بالتقدم نحو الدقة العلمية وباختفاء هذه الوظيفة الأونطولوجية للغة والتي سميناها منذ قليل «القول».

2 ـ الدلالة المعجمية

إن التغير الأول في السلم هو التغير الذي يجعلنا نهتم بالوحدات المعجمية. ويقوم جزء من ميراث سوسير في هذا الجانب. وهو جزء فقط. وبالفعل، سننظر بعد قليل إلى أعمال تنطلق من تطبيق تحليل علم وظائف الأصوات على الدلالة، وتكتسب، من أجل هذا، تغيراً في السلم أكثر جذرية بكثير. والسبب لأن الوحدات المعجمية، كما يقال، لا تزال في مستوى ظهور الخطاب، تماماً كما كانت الوحدات الكبرى التي أمعنا النظر فيها منذ قليل. ومع ذلك، فإن وصفاً معيناً وشرحاً معيناً للرمزية يمكن إنجازهما في هذا المستوى الأول.

سنعطي، في البداية، وصفاً معيناً.

يمكن لقضية المعنى أن تحدد فعلاً في إطار الدلالة المعجمية بوصفها قضية تتعلق بتعددية المعنى. وهذا يعني وجود إمكانية بالنسبة إلى الاسم (أتبنى مصطلح أولمان[9]). فهو يحوز بموجبها أكثر من معنى. وإنه لمن الممكن

(9) S. Ullman, Principles of semantics.

وصف هذا الأثر للمعنى بمصطلحات سوسير الدال والمدلول (سجَّل أولمان: الاسم والمعنى). وهكذا تكون العلاقة بالشيء قد أقصيت مسبقا، وإن كان أولمان لا يختار على الإطلاق بين الانتماء إلى «المثلث القاعدي» لأوغدن وريشاردز المكون من: الرمز - المرجع إليه - المرجع، وبين تحليل سوسير القائم على مستويين (وسنرى بعد قليل لماذا: إن انغلاق العالم اللساني لا يزال غير كامل على هذا المستوى).

نتابع الوصف مستخدمين مصطلحات سوسير، ومميزين تعريفاً آنياً وتعريفاً تعاقبياً للمعنى المضاعف. أما التعريف الآني، فهو: يكون للكلمة نفسها في حالة من حالات اللغة معاني عدة. وإذا أردنا الكلام بدقة، فإن تعددية المعنى تعد مفهوماً آنياً. ذلك لأن المعنى المضاعف في التعاقب يسمى تغير المعنى، أو تحول المعنى. ويجب، من غير شك، التوليف بين المقاربتين لكي يحظى المرء برؤية شاملة لقضية تعددية المعنى على المستوى المعجمي. والسبب لأن لتغيرات المعنى إسقاطاتها الآنية في ظاهرة تعددية المعنى. ولقد يعني هذا أن المعنى القديم والجديد يعدان متعاصرين في النسق نفسه. وإضافة إلى هذا، يجب النظر إلى تغيرات المعنى بوصفها مرشداً لفك خيط الآنية المتشابك. وفي المقابل، فإن التغير الدلالي يظهر دائماً بوصفه تعديلاً في النسق السابق. فإذا كنا لا نعرف مكان معنى ما في حالة من حالات النسق، فلن تكون لدينا أي فكرة عن طبيعة التغير الذي تأثر في قيمة هذا المعنى.

إن بإمكاننا، أخيرا، أن ندفع بتعددية المعنى في طرق سوسير إلى الأمام أكثر، فننظر إلى الإشارة ليس بوصفها علاقة داخلية بين الدال والمدلول، أو بين الاسم والمعنى (لقد كان هذا ضرورياً لتحديد تعددية المعنى شكلياً)، ولكن في علاقتها مع الإشارات الأخرى. فلنتذكر الفكرة القائدة في كتاب «دروس في اللسانيات العامة»: يجب التعامل مع الإشارات بوصفها اختلافات في النسق. فماذا يحل بتعددية المعنى إذا وضعناها في إطار هذا المنظور، والذي كان من قبل منظوراً للسانيات البنيوية؟ يعد هذا إضاءة أولى على ما يمكن أن نسميه السمة الوظيفية لتعددية المعنى. نقول إنها إضاءة أولى فقط، لأننا نبقى في

مستوى اللغة، ولأن الرمز يعد وظيفة الكلام، أي تعبيراً في الخطاب. ولكن، كما أظهر ذلك غودل في «المصادر المخطوطة لدروس في اللسانيات العامة». فإنه ما أن ننظر إلى «آلية اللغة» حتى نجد أنفسنا إزاء سجل وسيط بين آلية النسق وبين آلية التنفيذ. ففي مستوى آلية اللغة يكتشف نظام تعددية المعنى المضطرد نفسه، وهو مستوى اللغة العادية. وتقع ظاهرة تعددية المعنى المضطردة أو المحدودة على مفترق إجرائين: أما الأول، فله أصول في الإشارة بوصفها «قصداً تراكميا». وأما عندما تكون الإشارة متروكة لنفسها فقط، فإن هذا يعد إجراء توسعياً يذهب إلى حد الزيادة في تحميل المعنى، وذلك كما نرى في بعض الكلمات التي راحت تدل أكثر مما ينبغي، فغدت من ثم لا تدل على شيء، أو كما هي الحال في بعض الرموز التقليدية التي حملت على عاتقها كثيراً من القيم المتناقضة التي تميل إلى تحييد نفسها (النار التي تحرق وتدفئ، والماء الذي يروي ويغرق). ولدينا من جهة أخرى إجراء تحديدي، كان قد مارسه باقي الحقل الدلالي. وقد ظهرت أولى الممارسات في إعطاء بنية لبعض الحقول المنظمة، كتلك التي قام جوست تريير بدراستها. وهو مؤلف «نظرية الحقول اللغوية». ولا نزال هنا على أرض سوسيرية، لأن الإشارة لا تمتلك معنى ثابتا، ولا تمثل معنى ثابتاً. ولكنها تمتلك قيمة تتعارض مع قيم أخرى. وإنها لتنتج عن العلاقة بين الهوية والاختلاف. وإن هذا الاضطراد الناتج عن الصراع بين التوسع الدلالي للإشارات والفعل المحدد للحقل، ليشبه، في آثاره، تنظيم النسق الصوتي، وإن كان في آليته يختلف عنه اختلافاً عميقاً. وبالفعل، فإن الفرق بين تنظيم الحقل الدلالي وتنظيم النسق الصوتي يبقى عظيماً. وبعيداً عن كون القيم لا تمتلك إلا وظيفة اختلافية، وإيجابية إذن، فإنها تمتلك أيضاً قيمة تراكمية. وهذا ما يجعل من تعددية المعنى واحدة من القضايا المفتاحية للدلالة، بل ربما أيضاً أحد مرتكزاتها. وإننا لندرك هنا الخصوصية التي توجد في المخطط الدلالي والذي يسمح بظاهرة المعنى المضاعف. ولقد لاحظ أوربان من قبل أن ما يجعل من اللغة أداة للمعرفة، إنما هو تحديداً أن الإشارة تستطيع أن تعيِّن شيئاً من غير أن تتوقف عن تعيين شيء آخر. وإن هذا ليعني إذن أنها، لكي تمتلك قيمة تعبيرية إزاء الشيء

الثاني، يجب عليها أن تكون مكونة من إشارة الشيء الأول. ويضيف قائلاً: إن هذه «القصدية التراكمية للكلمات تعد ينبوعاً خصباً للالتباس، ولكنها تعد أيضاً ينبوعاً للتنبؤ القياسي، والذي بفضله تدخل القدرة الرمزية للغة حيز التنفيذ» (ذكره أولمان. مرجع سابق. ص117).

تجعلنا ملاحظة أوربان الثاقبة نلاحظ شيئاً مما يمكن تسميته وظيفة تعددية المعنى. فما ظهر لنا في مخطط النصوص بوصفه قطاعاً خاصاً للخطاب، أي بوصفه قطاع تعددية الالتباس، يبدو لنا الآن أنه مؤسس في الميزات العامة للوحدات المعجمية، أي بوصفه تراكماً للمعنى، وبوصفه تبادلاً بين القديم والجديد. وهكذا يرتدي المعنى المضاعف وظيفة تعبيرية إزاء الواقعيات الحاملة للمعاني بطريقة غير مباشرة. ولكن كيف؟

ويستطيع سوسير هنا أيضاً أن يقودنا بتمييزه بين محورين من محاور عمل اللغة (في الحقيقة، إنه لم يعد هنا يتكلم عن اللغة بوصفها نسقاً من الإشارات في لحظة معينة، ولكنه يتكلم عن آلية اللغة، أو الخطاب الذي يقارب الكلمة). فلقد لاحظ في السلسلة الكلامية أن الإشارات تقوم على علاقة مضاعفة: علاقة تركيبية تسلسل الإشارات المتعارضة في علاقة قوامها الحضور، وفي علاقة اقترانية، تقارب بين الإشارات المتشابهة والقابلة للتبادل في المكان نفسه، ولكن هذه العلاقة لا تقارب بينها إلا في علاقة قوامها الحضور. وإننا لنعلم أن رومان جاكبسون قد عاد إلى هذا التمييز فأخذه ثانية[10]، وصاغه بكلمات قريبة: علاقة تسلسلية، وعلاقة انتقائية. ويعد هذا التمييز هائلاً بالنسبة إلى الاستقصاء الخاص بقضية الدلالة عموماً وبقضية الرمزية خصوصاً. وبالفعل، فإن علاقة النحو والدلالة لتتكون في الفسحة المركبة من هذين المحورين: محور التسلسل ومحور الانتقاء.

وما دام الأمر كذلك، فإننا لا نكون قد ضمنا فقط، مع جاكبسون، وضعاً لسانياً للدلالة، ولكننا نكون قد ضمنا ذلك للرمزية. فمحور الاستبدال، هو

(10) Jakbson, Essais de linguistique générale.

بالفعل محور المماثلات، بينما محور التسلسل، فهو محور التجاور. ولقد يعني هذا أنه توجد إذن إمكانية لإنشاء التناسب بين التمييز عند سوسير والتمييز المتاخم قديماً في البلاغة، أي بين الاستعارة والكناية. أو بالأحرى، إنه لمن الممكن إعطاء قطبية الاستعارة والكناية معنى وظيفياً للقطبية يكون أكثر عمومية بين إجرائين، والكلام عن إجراء استعاري وإجراء كنائي.

إننا نلمس هنا جذراً من جذور هذا الإجراء الترميزي نفسه، والذي كنا قد وصلنا إليه في السابق مباشرة بوصفه أثراً من آثار النص. وهانحن نقف على الآلية في إطار ما نستطيع أن نسميه الآن أثر النص. وسنأخذ عمل تعددية المعنى المضطردة، والتي تعاملنا معها في «نظرية الحقول». وقد كان ذلك على مستوى مخطط اللغة.

وكان المقصود حينئذ هو التعددية المحدودة للمعنى بالأحرى، فتعددية المعنى المضطردة تعد على وجه الدقة أثراً للمعنى المُنتَج في الخطاب. فأنا عندما أتكلم، فإني أنجز جزءاً من الطاقة الدالة فقط، أما ما يبقى، فيمحوه المعنى الكلي للجملة، والذي يعمل كما تعمل وحدة الكلام. ولكن ما يبقى من الإمكانات الدلالية لا يعد ملغى. فهو يطفو حول الكلمات بوصفه إمكانية غير ملغاة تماماً. ويضطلع السياق إذن بدور المصفاة. وعندما يمر بعد واحد من بين أبعاد المعنى لقرابة بين كل الأبعاد المماثلة وتعزيزاً للكلمات المعجمية الأخرى، فإن أثراً للمعنى يكون قد خلق. وإنه ليستطيع أن يبلغ التواطؤ الكامل، كما يكون ذلك في اللغات التقنية. وهكذا، فإننا نصنع جملاً مشتركة مستخدمين كلمات متعددة التواطؤ، وذلك بفضل فعل الفرز أو بفضل فعل غربلة السياق. ولكن قد يحصل أن الجملة التي قد صيغت هكذا، لا تستطيع أن تختزل ممكن المعنى إلى استعمال أحادي الدلالة. فتحافظ أو تحدث منافسة بين عدد من أمكنة المعنى. ألا وإن الخطاب ليستطيع، عن طريق إجراءات عديدة، أن يحقق الالتباس الذي يبدو هكذا وكأنه توليف لحدث معجمي: لدينا تعددية المعنى، ولدينا الحدث السياقي. ولقد تركت الرخصة لعدد من القيم المتميزة أو حتى المتعارضة للاسم نفسه أن تتحقق في الجملة نفسها.

فلنقف على مجمل الوضع في نهاية الجزء الثاني.

ماذا ربحنا إذ نقلنا إلى المخطط المعجمي القضايا التي صادفناها في المخطط التأويلي؟ ماذا ربحنا، وماذا خسرنا؟

لقد ربحنا من هذا النقل، بكل تأكيد، معرفة بالرمزية أكثر دقة. فالرمزية تبدو لنا الآن بوصفها أثراً من آثار المعنى. وإنه لأثر يمكن ملاحظته في مخطط الخطاب، ولكنه مشيَّد على قاعدة عمل للإشارات أكثر بدائية. ولقد أمكن لهذا العمل أن ينتقل إلى وجود محور للغة غير المحور الخطي، أي إلى محور تقوم عليه فقط السلاسل المتعاقبة والمتجاورة التي تصدر عن النحو. وهكذا، فقد تلقت الدلالة، ومعها قضية تعددية المعنى والاستعارة خصوصاً حق الوجود في اللسانيات. وإن هذه القضايا إذ تلقت مقاماً لسانياً محدداً فإن الإجراء الذي تم التعامل معه سيتلقى قيمة وظيفة. ولذا، فإن تعددية المعنى ليست ظاهرة مرضية بذاتها، كما إن الرمزية ليست زينة لغوية. فتعددية المعنى والرمزية تنتميان إلى تكوين اللغة وعملها كما هو الأمر في كل اللغات.

هذا هو المكسب في نظام الوصف والوظيفة. بيد أن لوجود قضيتنا في المخطط اللساني وجهاً آخر: إن علم الدلالة داخل في اللسانيات بكل تأكيد، ولكن لقاء أي ثمن؟ إنه بشرط الإبقاء على التحليل في إطار العالم اللساني المغلق. وهذا أمر لم نعمل على إظهاره. ولكننا نراه جيداً إذا أعدنا رسم بعض سمات تحليل جاكبسون التي كنا قد أسقطناها في الموجز السابق. فلكي يبرز جاكبسون أصالة السمة اللسانية للدلالة، فقد عمل على تقريب ما رآه سوسير حول العلاقات المشتركة (أو، بلغته، حول محور الاستبدال) مما رآه شارل ساندرس بيرس حول القدرة الهائلة للإشارات على التأويل المتبادل. ويكمن هنا مفهوم للتأويل لا علاقة له بالتفسير: تحظى كل إشارة بمؤول، إضافة إلى أبطالها. وتملأ وظيفة المؤوّل إشارة أخرى (أو مجموعة من الإشارات) تطور فيه المعنى، فيكون قابلاً للتبادل مع الإشارة المعنية. وإن هذا المفهوم للتأويل، كما هو عند بيرس، ليغطي جيداً مجموعة الاستبدال ذات الأصل السوسيري. ولكنه يكشف في الوقت نفسه عن مكانه في داخل لعبة العلاقات الضمن -

لسانية. وإننا لنقول إن كل إشارة يمكن لإشارة أخرى أن تترجمها وتكون مغطاة تماماً في داخلها. وإن هذا ليغطي التعريفات، والمحمولات التعادلية، والمواربات، والعلاقات الإسنادية، والرموز. ولكن ماذا نكون قد فعلنا هكذا؟ إننا نكون قد حَلَلْنَا قضية دلالية مع مصادر وظيفة الوصف اللساني، أي تبعاً لدراسة أخرى قام بها جاكبسون وطبقها على الوظائف المتعددة التي تغطيها عملية التواصل، استناداً إلى مصادر الوظيفة التي تقيم علاقة بين جملة من جمل الخطاب والشرعة (code) وليس المرجع. وإن هذا لحقيقي جداً إلى درجة أن جاكبسون عندما يعمق التحليل البنيوي للإجراء الاستعاري (المتمثل، كما نذكر، بمجموعة العمليات التي تستخدم المحاكاة في محور الاستبدالات)، فإنه يفعل ذلك مستخدماً مصطلحات عملية اللسانيات الواصفة، والتي يطور تحليلها للإجراء الاستعاري. ولهذا السبب، فعلى مقدار ما تعني الإشارات فيما بينها، فإنها تدخل في علاقات استبدال، ويصبح الإجراء الاستعاري ممكناً. وبهذا الشكل، فإن قضية الدلالة المتمثلة في المعنى المضاعف، لتكون في انغلاق اللغة. وليس من قبيل المصادفة أن يستدعي اللساني هنا المنطقي: «فالمنطق الرمزي، كما ذكر جاكبسون، لم يتوقف عن تذكيرنا بأن المعاني اللسانية التي كونها نسق العلاقات التحليلية هي تعبير للتعبيرات الأخرى، لا تفترض مسبقاً حضور الأشياء (مرجع سابق. ص42). وإننا لا نعرف قولاً أفضل من أن المعالجة الأكثر دقة لقضية المعنى المضاعف، قد دُفع ثمنها من التخلي عن توجهها نحو الشيء. وإننا لنقول في نهاية الجزء الأول: إن الحمولة الفلسفية للرمزية، تتمثل في أن التباسية الكائن تفصح عن نفسها فيها بفضل تعددية تواطؤ إشاراتنا. وإننا لنعلم الآن أن العلم الخاص بتعددية التواطؤ - العلم اللساني - يشترط أن نقصر أنفسنا في انغلاق عالم الإشارات. ألا يتمثل ذلك في علامة العلاقة المحددة بين فلسفة اللغة وعلم اللغة؟ وبين التأويل بوصفه فلسفة والدلالة بوصفها علماً؟

إن هذا التمفصل هو الذي سنحدده إذ نغير أيضاً السلم مع الدلالة البنيوية، وذلك كما هي ممارسة ليس فقط في اللسانيات التطبيقية كالترجمة

الآلية مثلا، ولكن في اللسانيات كذلك، وفي كل ما يحمل اليوم اسم الدلالة البنيوية.

3 ـ الدلالة البنيوية

ثمة اختيارات منهجية ثلاثة، كما يرى غريماس[11]، تقود الدلالة البنيوية:

لقد تبنى هذا المذهب منذ البداية مسلَّمة انغلاق العالم اللساني. وبفضل هذه المسلمة قامت الدلالة على عاتق عمليات اللسانيات الواصفة التي تترجم نظاماً من الإشارات بنظام آخر من الإشارات. ولكن في حين أننا لا نرى عند جاكبسون كيف يقوم بعضها بعضها إزاء بعض، فإن بنى اللغة الموضوع، وتلك التي بنتها اللغة الواصفة، وكذلك المستويات التراتبية للغة، تتسلسل هنا بكل وضوح. فلدينا أولاً اللغة الموضوع، ثم لدينا اللغة التي نصف بها البنى الأولية للغة الموضوع ثم لدينا اللغة التي ننشئ بها المفاهيم العملية لهذا الوصف، ثم لدينا أخيراً اللغة التي نستخدمها لتعريف اللغات السابقة وجعلها مسلَّمات. ولذا، فإن بدهية هذا العلم لتكون أفضل إنارة عن طريق هذه الرؤية الواضحة للمستويات التراتبية للغة في داخل الانغلاق اللساني. ولقد يعني هذا أن البنى المبنية في مستوى اللسانيات الواصفة هي نفس البنى المحايثة للغة. وأما المسلمة الثانية، أو الاختيار المنهجي فيتمثل في تغير المستوى الاستراتيجي للتحليل: إننا لن نتخذ من الكلمات (الوحدات المعجمية) مرجعا، ولكننا نفعل ذلك بالبنى التحتية، المبنية تماماً لغرض التحليل وحاجته.

إنني لا أستطيع أن أعطي هنا إلا فكرة ضعيفة عن المشروع. فالقصد هو العمل باستخدام وحدة جديدة للحساب هي المعينى (sème). وتقوم هذه الوحدة في إطار علاقة تعارضية خطية، مثل: «طويل ـ قصير»، «عريض - ضيق»، إلى آخره، ولكن هذا يحدث في مستوى دون مستوى المعجم. ولذا، فإن أي معينى أو أي فئة من فئات المعينات، حتى ولو كان مسماها مستعاراً من اللغة

(11) Greimas, Sémantique structurale.

العادية، لن يكون مطابقاً لأي وحدة معجمية ظاهرة في الخطاب. وإن هذا ليعني أننا لم نعد نملك «كلمات - مواضيع»، ولكن نملك علاقات وصل وفصل: الفصل إلى معَينيين (مثل مذكر - مؤنث)، والوصل تحت سمة وحيدة (مثل الجنس). ويقوم تحليل المعينات، إذ يتعلق الأمر بمجموعة من الوحدات المعجمية، بإنشاء شجرة تراتبية للوصل والفصل تستنفد تكونها. ولذا، فإننا نرى الفائدة بالنسبة إلى اللسانيات التطبيقية: تقر العلاقات الخطية الحساب في النسق الأساس «(0,1) 1»، كما تقر الوصل والفصل المعالجين بآلات من نوع الآلات الأحيائية (مفتوح - مغلق).

ولكن الفائدة بالنسبة إلى النظرية لا تقل عن سابقتها. ذلك لأن المعينات تعد وحدات معنوية مبنية انطلاقاً من علاقاتهم البنيوية فقط. وإن المثالية لتكون في إعادة بناء المعجم كله مع عدد أقل بكثير من هذه البنى الأولية للمعنى. فإذا نجحنا فيه - ولكنه ليس مشروعاً غير إنساني ـ ، فإن الكلمات - المواضيع ستحدد كلية، بالنسبة إلى تحليل شامل، بوصفها مجموعة من المعينات لا تحتوي إلا على الوصل والفصل وعلى تراتبية العلاقات. وباختصار، فإنها ستكون أنساقاً للمعينات.

وتتمثل المسلمة الثالثة في أن الوحدات التي نعرفها بوصفها وحدات معجمية في اللسانيات الوصفية، والتي نستعملها بوصفها كلمات في الخطاب، إنما تنتمي إلى مخطط تجلي الخطاب وليس إلى مخطط المحايثة. فللكلمات - هذا لكي نستعمل اللغة العادية - طريقة في الحضور غير طريقة وجود هذه البنى. وتعد هذه النقطة ذات أهمية عظمى بالنسبة إلى بحثنا. ذلك لأن ما عددناه بوصفه معنى مضاعفاً ووظيفة رمزية إن هو إلا «أثر للمعنى» الذي يظهر في الخطاب، ولكن السبب يكون في مخطط آخر.

سينصب كل جهد علم الدلالة البنيوي درجة فدرجة على إعادة بناء العلاقات التي تسمح بمعرفة هذه الآثار للمعنى، وذلك تبعاً لتعقيد متصاعد. ولن أقف هنا إلا على نقطتين من نقاط إعادة البناء: يمكن بادئ ذي بدء بدرجة من الدقة والصرامة التي لا مثيل لها، تناول قضية المعنى المضاعف ثانية، وهي

قضية تم النظر إليها بوصفها قضية معجمية. كما يمكن تناول العمل الرمزي في وحدات أعلى من الكلمة، ولنقل في الجملة. وسيحاول علم الدلالة البنيوي أن يعرف ثروة الكلمات الدلالية مستخدماً منهجاً فريداً يجعل بموجبه بدائل المعنى تتناظر مع الطبقات السياقية. وحينئذ يمكن تحليل بدائل المعنى إلى نواة ثابتة. وتكون هذه النواة مشتركة بين كل السياقات، وتضمها البدائل السياقية. فإذا نُقل هذا التحليل إلى إطار اللغة العملية الذي يقدمه اختزال الوحدات المعجمية إلى مجموعة من المعينات، فيمكن تحديد آثار المعنى المتغيرة للكلمة بوصفها اشتقاقات للمعينات - أو للوحدات المدلولية - الناتجة عن وصل نواة المعين وعن معينى أو عدة معينات سياقية، تمثل هي نفسها طبقات لمعينات متناظرة مع طبقات سياقية.

إن ما وجب علينا أن نتركه بلا تحديد أثناء التحليل السابق، أي مفهوم الاحتمال الدلالي، يأخذ هنا الطابع التحليلي الدقيق. ولقد يمكن للمرء أن يسجل في صيغ، لا تتضمن إلا الوصل والفصل والعلاقات التراتبية، كل أثر من آثار المعنى. وبهذا يتحدد بالضبط مكان المتغير السياقي الذي يجلب أثر المعنى. وإذا كان ذلك، فقد يستطيع المرء فجأة أن يكشف، وبدرجة عليا من الدقة والصرامة، دور السياق الذي قمنا بوصفه للمرة الأولى من خلال كلمات غامضة، فقلنا إنه فعل الغربلة، أو لعبة القرابات بين بعض أبعاد المعنى لمختلف كلمات جملة من الجمل. ويمكننا الآن أن نتحدث عن انتقاء بين المتغيرات السياقية مثل (لكي نتناول ثانية المثال الذي أعطاه غريماس): «ينبح الكلب». نجد هنا أن المتغير السياقي المشترك بين «ينبح» و«الكلب» يسمح بإقصاء معاني كلمة «كلب» التي لن تحيل إلى حيوان، ولكن إلى شيء (كلب البندقية). وكذلك الأمر بالنسبة إلى معاني كلمة «ينبح»، فهي تتلاءم مع كلمة «إنسان» مثلاً[12]. ولقد يعني هذا إذن أن فعل الانتقاء السياقي يرتكز على تعزيز المعينات انطلاقاً من قاعدة التكرار.

---

(12) يذكرنا هذا بقول الشاعر العربي:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى ... وصوّت إنسان فكدت أطير (مترجم)

وإننا لنجد، في هذا التحليل للعمل السياقي، القضايا نفسها التي تمت معالجتها في القسم الثاني. ولكنها عولجت بحيث يكون استعمال الأداة التحليلية هو وحده الذي يحيل. وبهذا الخصوص، فإن نظرية السياق مدهشة جداً. فنحن إذا حملنا استقلال المعنى في الجملة على المعينات نفسها، فإننا نستطيع أن نحدد بصرامة ما يمكن أن نسميه مشاكلة الخطاب، أي تأسيسه على مستوى تجانس المعنى. ولنقل إن المقصود بجملة «ينبح الكلب» هو حكاية حيوان.

وانطلاقاً من مفهوم مشاكلة الخطاب، فإنه يمكن لقضية الرمزية أن يعاد النظر فيها باستخدام الأدوات التحليلية نفسها. ولكن كيف يكون الأمر في خطاب ملتبس أو متعدد اللبس؟ إن ما يكون هو التالي: لا يضمن السياق مشاكلة الخطاب، ولكنه عوضاً عن تصفية سلسلة من المدلولات المتشاكلة، فإنه يدع عدداً من السلاسل الدلالية التي تنتمي إلى مشاكلات متنافرة تتجلى عياناً.

ويبدو لي أن الفتح في هذا المستوى الذي يعد تحليلياً إنْ إصراراً وإنْ أصلا، سييسر لنا سبيلاً أفضل لفهم العلاقة بين المستويات الاستراتيجية الثلاثة التي عملنا فيها تتابعياً. فلقد عملنا أولاً كمفسرين على الوحدات الكبرى للخطاب، وعلى النصوص، ـ ثم عملنا بوصفنا دلاليين معجميين مع معاني الكلمات، أي مع الأسماء - كما عملنا بوصفنا دلاليين بنيويين مع كوكبة من المعينات. ولم يكن تغيير المخطط عبثاً. فهو يسجل تقدماً في الصرامة، وفي العلمية إذا أمكنني أن أقول. فلقد تقدمنا تدريجياً من المثال الليبنيزي ذي السمة الكونية. وسيكون من الخطأ القول إننا أقصينا الرمزية، فهي بالأحرى كفت عن أن تكون لغزا، بل كفت عن أن تكون واقعاً ساحراً ومخاتلاً إلى حد ما. وذلك لأنها تفتح الدعوة لشرح مضاعف: إنها تقوم أولاً إزاء المعنى المتعدد، والذي هو قضية تتعلق بالوحدات المعجمية، أي باللغة إذن. وبهذا الخصوص، فإنه ليس للرمزية في ذاتها شيء مدهش. فلكل كلمات اللغة العادية أكثر من معنى. وفيما يتعلق بهذا الأمر، فإن نار باشلار ليست أكثر خروجاً من المألوف من أي

كلمة من كلمات قاموسنا. وهكذا، سيتبدد وهم يقول إن الرمز لغز في مخطط الكلمات. وعلى العكس من ذلك، فإن الممكن الرمزي متجذر في الوظيفة المشتركة بين كل الكلمات، وفي الوظيفة الكونية للغة، أي استعداد الوحدات المعجمية لتطوير متغيرات سياقية. ولكن الرمزية تقوم للمرة الثانية إزاء الخطاب: يوجد اللبس في الخطاب وليس في مكان آخر. ولذا، فإن الخطاب يكوِّن أثراً لمعنى خاص. فاللبس المحسوب إنْ هو إلا عمل لسياقات معينة. ونستطيع الآن أن نقول ذلك عن النصوص التي تقيم مشاكلة معينة بغية اقتراح أخرى. وإذا كان ذلك كذلك، فإن تحويل المعنى، أي الاستعارة (بالمعنى الاشتقاقي للكلمة) سينبثق حينئذ بوصفه تغيراً في المشاكلة، وبوصفه لعباً لمشاكلات متعددة، ومتنافسة، ومتراكبة. وهكذا، فقد سمح لنا مفهوم المشاكلة أن ندل على مكان الاستعارة في اللغة، وذلك بقدر أكبر من التدقيق مما يسمح به مفهوم محور الاستبدال المستعار من جاكبسون ومن سوسير.

ولكني، والحال كذلك، أسألكم: ألا يجد الفيلسوف نهاية مساره؟ ألا يستطيع أن يسأل بمشروعية لماذا يقوي الخطاب اللبس في بعض الحالات؟ وسيحدد الفيلسوف سؤاله: اللبس، لأي شيء جعل ميسراً؟ ها نحن قد وصلنا إلى الجوهري: إنه انغلاق العالم اللساني. فعلى مقدار ولوجنا إلى ثخن اللغة، فإننا نبتعد عن مخطط تجليها، ونتقدم باتجاه الوحدات المعجمية التحتية للمعنى. ونكون بهذا الإجراء نفسه، قد أنجزنا انغلاق اللغة. ذلك لأن وحدات المعنى التي يستخرجها التحليل البنيوي لا تعني شيئاً. وما كان ذلك إلا لأنها تمثل فقط إمكانات توليفية. فهي لا تقول شيئاً: إنها تصل وتفصل.

وما دام ذلك كذلك، فثمة طريقتان لمعرفة الرمزية: تتمثل الطريقة الأولى فيما يكوِّنها، وتتمثل الثانية بما تريد أن تقوله. فما يكوِّنها يحظى بتحليل بنيوي. بيد أن هذا التحليل البنيوي يبدد «العجائبي» فيها. وإن هذا ليعد وظيفته، وإني لأجرؤ فأقول إن هذا ليعد رسالته. فالرمزية تعمل مستخدمة مصادر أي لغة من اللغات، وهذه المصادر لا سر لها.

أما ما تريد الرمزية أن تقوله، فليس اللسانيات البنيوية هي التي تستطيع أن

تعلمه. ففي حركة الذهاب والإياب، بين التحليل والتركيب، فإن الإياب لا يعادل الذهاب. ذلك لأنه في طريق الإياب ثمة انبثاق لإشكالية كان التحليل قد أقصاها تدريجياً. وإن«م. روبيه» ليسمي هذا الأمر التعبيرية، ليس بمعنى تعبير الانفعالات، أي بالمعنى الذي يعبر فيه المتكلم عن نفسه، ولكن بالمعنى الذي تعبر فيه اللغة عن شيء ما، وتقول شيئاً ما. ذلك لأن انبثاق التعبيرية يترجمه التنافر بين مخطط الخطاب، أو مخطط التجلي، وبين مخطط اللغة، أو مخطط التلازم الذي يعد وحده في متناول التحليل. ولذا، لم تكن الوحدات المعجمية، بالنسبة إلى التحليل، لتمثل كواكب المعينات فقط، ولكنها تمثل بالنسبة إلى التركيب وحدات معاني مفهومة مباشرة.

ربما يكون انبثاق التعبيرية هو الذي يكوّن عجائبية اللغة. ولقد قال غريماس مؤكداً: «ربما يوجد سر للغة، وهذه قضية تتعلق بالفلسفة، أما في اللغة فلا يوجد سر». وإنني لأعتقد أننا أيضاً نستطيع قول هذا: لا يوجد سر في اللغة. فالرمزية الأكثر شعرية، والأكثر قداسة، تعمل مع متغيرات المعينات نفسها كما تعمل معها أكثر كلمات القاموس عادية. ولكن يوجد سر للغة، وهذا يعني أن اللغة إذ تقول ما هو آت، فإنها تقول شيئاً ما، وتقول شيئاً عن الكائن. فإذا كان ثمة لغز للرمزية، فإنه يقوم كاملاً في مخطط التجلي، حيث يكون لبس الكائن قد قال نفسه في تجلي الخطاب.

ألم تتمثل مهمة الفلسفة، منذئذ، في فتح الخطاب باتجاه هذا الكائن المزعوم. ذلك لأن اللسانيات، بحكم الضرورة المنهجية، لم تتوقف عن إغلاقه في عالم الإشارات الموصد وفي اللعب الداخلي المحض لعلاقاتها المتبادلة؟

البنية، الكلمة، الحدث

تكمن غاية هذا التقرير في إعادة المناقشة حول البنيوية إلى مكانها الأصلي: علوم اللغة، اللسانيات. فنحن هنا نمتلك حظاً لكي نضيء المناقشة، ولكي نزيل الانفعال عنها في الوقت نفسه. وكذلك هنا، يمكن أن تُلاحظ شرعية التحليل البنيوي وحدود هذه الشرعية.

1 ـ أريد أن أبين أن نموذج المعقولية الذي يعبر عن نفسه في البنيوية، ينتصر في كل الحالات التي نستطيع فيها:

أ) أن نعمل على مدونة مجهزة مسبقا، وثابتة، ومغلقة. وهي تكون بهذا المعنى ميتة.

ب) وأن نعمل على إنشاء قوائم للعناصر وللوحدات.

ج) وأن نقيم علاقة تعارض وتفضيل للتعارض الثنائي بين هذه العناصر أو الوحدات.

د) وأن نقيم جبراً أو تركيباً لهذه العناصر ولهذه الأزواج المتعارضة. وإنني لأطلق مسمى اللغة على ذلك الوجه من اللسان الذي ينسجم مع هذه القوائم ـ تصنيفية القوائم والترتيبات التي تحققها اللغة ـ ويجعل النموذج نظاماً إشارياً يضبط الاستقصاء نفسه.

2 ـ وأريد بعد ذلك أن أقرر أن لنجاحات المشروع نفسها أن تترك في المقابل فهم الأفعال، والعمليات، والإجراءات المكونة للخطاب خارج الإدراك البنيوي. فالبنيوية تقود إلى التفكير بأن علاقة اللغة بالخطاب إنْ هي إلا علاقة تعارضية. وإني سأجعل من الجملة أو من العبارة محور هذا التحقيق الثاني. وسأسمي النموذج الذي ينظم الإدراك الدلالة.

3 ـ وأريد أن أعطي، أخيرا، ملخصاً عن الأبحاث التي لا تخضع منذ الآن للنموذج البنيوي ـ على الأقل تحت الشكل المحدد في الجزء الأول ـ والتي تعلن عن إدراك جديد للعمليات وللإجراءات. ويقوم هذا الإدراك الجديد بعيداً عن تعارض البنية والحدث، والنسق والفعل الذين يقودنا إليهم التحقيق البنيوي.

وأريد، بهذه المناسبة، أن أقول بعض الكلمات عن لسانيات تشومسكي، المعروفة باسم «القواعد التوليدية»، والتي تثير حزن البنيوية المصمَّمة بوصفها علماً للتصنيف، وللقوائم المغلقة، والتراكيب الحادثة من قبل.

ولكني أريد، على وجه الخصوص، أن أوجز فكرة عن الكلمة، بوصفها مكاناً لسانياً يقوم فيه التبادل دائماً بين البنية والحدث. ومن هنا كان عنوان عرضي، حيث كانت الكلمة ثالثة بين البنية والحدث.

ويفترض مثل هذا البحث وجود مفهوم أساسي تماما، هو: إن اللسان مصنوع من تراتيبية المستويات. وإن كثيراً من اللسانيين ليقولون هذا، ولكن كثيراً منهم يخففون من هذا التأكيد إذ يخضعون كل المستويات إلى المنهج نفسه. ونضرب على هذا مثلاً بالمنهج الذي نجح على مستوى علم وظائف الأصوات، حيث نتعامل فعلاً مع قوائم محددة ومغلقة، ومع كينونات معلومة عن طريق التبادل بوصفه برهاناً وحيدا، وحيث نتعامل مع علاقات تضاد ثنائي، وحيث نكون أخيراً إزاء تركيبات دقيقة بين وحدات خفية. والقضية التي يجب أن نعرفها هي هل كل المستويات متماثلة. ذلك لأن دراستي كلها ستستند إلى فكرة مفادها أن الانتقال إلى وحدة الخطاب الجديدة، والتي كونتها الجملة أو العبارة، يمثل قطيعة، وتحولا، في تراتبية المستويات. ولن أستنفد على كل حال قضية المستويات. فأنا، في النهاية، سأدع مجالاً نستشف منه وجود مستويات استراتيجية أخرى محتملة، مثل النص الذي يستدعي تسلسله الداخلي ضرباً آخر من الإدراك غير الجملة وغير الكلمة في وضع الجملة. ألا وإنه مع هذه الوحدات الكبرى لنظام النص، سيجد أنطولوجيا العقل او القول مكاناً. فإذا كان للسان تأثير على الكائن في بعض المواضع، فإن هذا سيكون على مستوى التجلي أو الكفاية التي تعد قوانينها أصلية بالنسبة إلى المستويات السابقة.

ويمكن القول باختصار إن تسلسل المناهج، ووجهات النظر، والنماذج إنما هو نتيجة لتراتب المستويات في عمل اللسان.

1 ـ مسلمات التحليل البنيوي

لن اهتم بالنتائج كما سأهتم بالمسلمات التي تكوِّن النظرية اللسانية. فهذه المسلمات، كان سوسير، مؤسس اللسانيات الحيثة، قد لاحظها. ولكنه قالها

بلغة تبقى دون المتصور الجديد الذي استحدثه. وسيأتي لويس هيلميسليف لكي يجعل من هذه المسلمات نظرية، وذلك في كتابه «Prolegomena To a Theory of Language» الذي وضعه في عام 1943» أما الأول، فقد أعلن عنها في خطاب متماثل مع موضوعه تماماً. فلنعدد هذه المسلمات:

1 ـ اللسان موضوع علم تجريبي. ونعني بالتجريب هنا المعنى الحديث. فهو لا يشير إلى دور الملاحظة وأولويتها، ولكنه يشير أيضاً إلى تبعية العمليات الاستقرائية للاستنباط والحساب.

وهذه الإمكانية لجعل اللسان موضوعاً خاصاً للعلم، كان سوسير قد استحدثها بنفسه عندما أقام تمييزه الشهير بين اللغة والكلام. بيد أن سوسير، عندما رمى إلى حقل الكلام بالتنفيذ النفسي ـ العضوي، وبالأداء الفردي، وبالتركيبات الحرة للخطاب. فقد استبقى للغة القواعد المكوِّنة للشرعة (code)، والتأسيس المشروع بالنسبة إلى الجماعة اللسانية، ومجموع الكينونات التي يتم بينها الاختيار في التركيبات الحرة للخطاب. وهكذا، فقد حدث شرخ في الموضوع المتجانس: كل ما يخص اللغة يقع فعلاً في داخل المجال نفسه، بينما الكلام، فيتوزع في السجلات النفسية ـ العضوية، وفي التحليل النفسي، وفي علم الاجتماع، ولا يبدو أنه قادر على تكوين موضوع وحيد لعلم خاص.

2 ـ وكذلك يجب التمييز في اللغة نفسها بين علم حالات النسق، أو اللسانيات التزامنية، وبين علم للمتغيرات، أو اللسانيات التعاقبية.

وقد فتح سوسير الطريق هنا أيضا، معلناً بقوة أنه لا يمكن القيام بهاتين المقاربتين معا، وأنه يجب، من جهة أخرى، ضم الثانية إلى الأولى. وسيقول هيلميسليف، دافعاً بأطروحة سوسير إلى شكلها الجذري: «يجب أن نعثر على نسق خلف كل إجراء». ولقد افتتحت هذه المسلمة الثانية مهنة جديدة للإدراك: إن التغير من حيث هو لا يدرك. وإننا لن نفهمه إلا بوصفه انتقالاً من حالة نسقية إلى حالة أخرى. وهذا هو ما تعنيه كلمة التعاقب. والمقصود إذن هو النسق، أي ترتيب العناصر في مجموع متزامن. وهو الأمر الذي نفهمه أولاً.

3 ـ لا توجد حدود مطلقة في حالة من حالات النسق، ولكن توجد علاقات تبعية متبادلة. ولقد كان سوسير يقول: «ليس اللسان جوهرا، ولكنه شكل». وإذا كان الشكل المدرك إدراكاً في غاية الجودة هو التعارض، فإننا سنقول، أيضاً مع سوسير: «توجد في اللغة اختلافات فقط». وهذا يعني أنه لا يجب النظر إلى معاني الإشارات المعزولة وكأنها عناوين في مدونة ملفقة، ولكن يجب النظر إلى القيم النسبية، والسلبية، والمتعارضة لهذه الإشارات بعضها إزاء بعض.

4 ـ يجب على مجموع الإشارات أن يمثل نسقاً مغلقا، وذلك لكي يخضع للتحليل. وإن هذا ليعد بدهياً بالنسبة إلى مستوى علم وظائف الأصوات، الذي يقيم قائمة متناهية لأصوات لغة من اللغات. ولكن هذا يعد حقيقة أيضاً بالنسبة إلى مستوى الألفاظ، والذي، كما يبين هذا قاموس أحادي اللغة، هو واسع، ولكنه ليس غير محدود. ولكن هذا يمكن أن نفهمه فهماً أفضل إذا نجحنا بإبدال هذه القائمة التي لا تحصى الألفاظ فيها عمليا، بقائمة محددة للإشارات الفرعية التي تضم ألفاظنا، والتي يمكن انطلاقاً منها إعادة تشكيل الثروة الهائلة للألفاظ الحقيقية. وأخيرا، فإنه ليس من العبث التذكير بأن النحو مكون من نسق محدد من الأشكال والقواعد. فإذا أضفنا إلى هذا أيضاً أن اللسانيات، في مستوى أعلى، دائماً على مدونة محددة من النصوص، فإننا نستطيع أن نصوغ بشكل عام بدهية الانغلاق التي تسوس عمل التحليل. وإن اللساني الذي يعمل هكذا في نسق مغلق من الإشارات، ليستطيع أن يرى أن النسق الذي يحلله لا يمتلك خارجا، ولكنه يمتلك فقط علاقات داخلية. وعلى هذا الأساس، فقد عرَّف هيلميسليف البنية بقوله إنها: إنها كينونة مستقلة من الارتباطات الداخلية.

5 ـ إن تعريف الإشارة الذي يرضي هذه المسلمات الأربع، ليقطع الصلة تماماً مع الفكرة الساذجة التي تقول إن الإشارة موضوعة لشيء بعينه. فإذا فصلنا اللغة عن الكلام فصلاً صائبا، وحالات النسق عن تاريخ المتغيرات، والشكل عن الجوهر، والنسق المغلق للإشارات عن كل مرجع إلى العالم،

فيجب تعريف الإشارة ليس فقط عن طريق تعارضها مع كل الإشارات الأخرى من المستوى نفسه، ولكن يجب تعريفها بذاتها بوصفها اختلافاً داخلياً محضا، ومحايثاً محضاً. وبهذا المعنى، فإن سوسير يميز بين الدال والمدلول، كما يميز هيلميسليف بين التعبير والمضمون. ويمكن لهذه المسلمة أن توضع في المقدمة كما فعل ذلك في «الدروس». ولكن في إطار نظام منطقي للمسلمات، فإن هذا التعريف للإشارة لا يكرس إلا مجموع البدهيات السابقة. فتحت نظام انغلاق عالم الإشارات، فإن الإشارة ستكون إما اختلافاً بين الإشارات، وإما اختلافاً داخلياً في كل إشارة قائمة ما بين التعبير والمضمون. ويقع هذا الواقع المزدوج الوجه كلية في داخل الانغلاق اللساني.

وهكذا، يمكن تعريف البنيوية بأنها وعي كامل بالشروط القائمة في هذه السلسلة من المسلمات. بيد أنه من المؤكد أن سوسير لم يستخدم الكلمة «بنية»، ولكنه استخدم الكلمة «نسق». ولقد ظهرت الكلمة «بنية» فقط في عام 1928 في المؤتمر العالمي للسانيات في «لاهاي»، وذلك في عبارة «بنية النسق». وهكذا، فقد ظهرت الكلمة «بنية» بوصفها تخصيصاً للنسق. وإنها لتدل على التركيبات المقيّدة، والمأخوذة من الحقل الكامل لإمكانات التمفصل والتركيب، التي تخلق الشكل الفردي للغة ما. بيد أن الكلمة «بنية» إذ استخدمت صفة، فقد أصبحت مرادفة لكلمة «نسق». وهكذا، فإن وجهة النظر البنيوية إجمالاً تتعارض مع وجهة النظر التكوينية. فهي تجمع في الوقت نفسه فكرة التزامن (أولوية حالة اللغة على التاريخ)، وفكرة الجهاز العضوي (اللغة بوصفها وحدة لمجمل يغطي عدداً من الأجزاء)، وأخيراً فكرة التركيب أو التوليف (اللغة بوصفها نظاماً متناهياً من الوحدات الخفية). وهكذا، فقد انتقلنا من التعبير «بنية النسق» إلى الصفة «بنيوي»، وذلك لتحديد وجهة النظر التي تتضمن هذه الأفكار المتعددة. ووصلنا أخيراً إلى المصطلح «البنيوية» لكي ندل على الأبحاث التي تأخذ وجهة النظر البنيوية بوصفها فرضية عمل، بل بوصفها أيديولوجيا وسلاحاً من أسلحة المعركة.

2 ـ الكلام بوصفه خطاباً

إن الفتح من منظور البنيوية، بكل تأكيد، هو فتح علمي. واللسانيات، إذ أنزلت موضوعها منزلاً مستقلا، فقد كونت نفسها بوصفها علماً. ولكن بأي ثمن؟ فكل مسلمة من المسلمات التي ذكرنا، تعد ربحاً وخسارة في الوقت نفسه. ففعل الكلام لم يستبعد فقط بوصفه تنفيذاً خارجيا، وأداء فرديا، ولكنه استبعد أيضاً بوصفه تركيباً حرا، وإنتاجاً لعبارة غير معهودة. بينما يكمن جوهر اللسان ها هنا، بل تكمن هنا، بصورة أدق، غاية وجوده.

وكذلك، فإنه في الوقت الذي استبعد فيه التاريخ، وليس فقط تغير النسق من حالة إلى حالة، فقد استبعد أيضاً إنتاج الثقة، كما استبعد الإنسان في إنتاجه للغته. وما سماه هامبولدت الإنتاج وجعله معارضاً للعمل الجاهز، ليس التعاقبية فقط، أي التغير والانتقال من حالة نسقية إلى حالة نسقية أخرى، ولكنه توليد عمل الكلام، بفعاليته العميقة، في كل واحد وفينا جميعاً.

ولقد استُبعد، أيضا، مع التركيب الحر والتوليد، المقصدُ الأول للسان، والذي يتمثل في قول كلام ما عن شيء ما. وإن هذا المقصد ليفهمه المتكلم والسامع مباشرة. فاللسان، بالنسبة إليهم، يستهدف شيئاً ما، أو بصورة أدق، إنه ذو هدف مضاعف: هدف مثالي (قول كلام ما)، وهدف مرجعي واقعي (قول كلام عن شيء ما). وإن اللسان ليتجاوز، عبر هذه الحركة، عتبتين: عتبة مثالية المعنى، وبعيداً عن هذا المعنى، عتبة المرجع. فاللسان «يريد أن يتكلم» من خلال هذه العتبة المضاعفة وبفضل هذه الحركة المتعالية. وإنه لمتمكن من الواقع، ويعكس تمكنه على الفكر. ولقد كان مييه يقول: يجب النظر إلى شيئين في اللسان: محايثته وتعاليه. ونحن نقول اليوم: إن بنيته المحايثة ومخطط تجليه حيث تأثيرات معناه، لمعروضان أمام هجمة الواقع. ويجب إذن موازنة مسلمة انغلاق عالم الإشارات بتوجيه العناية إلى الوظيفة الأولى للسان، والتي تتمثل في القول. فهذه الوظيفة تشكل، بالتضاد مع انغلاق عالم الإشارات، انفتاحه أو انفتاحه الصوتي.

تقود هذه الملاحظات، التي لا تزال كثيفة وقليلة، التحليل إلى الشك بالفرضية الأولى لعلم اللسان، أي اللسان يمثل موضوعاً لعلم تجريبي. وإذا كان اللسان موضوعا، فإن هذا سيظل بدهياً ما دمنا نحتفظ بالعلم النقدي الذي يتحدد هذا الموضوع بإجراءاته، ومناهجه، ومسلماته، وأخيراً ببنيته النظرية التي تضبط له التكوين. ولكن إذا غاب عن نظرنا تبعية هذا الموضوع للمنهج وللنظرية، فسيصبح المطلق لدينا، ما ليس سوى ظاهرة. ومادام الحال كذلك، فإن تجربة المتكلم والمتكلمين مع اللسان، ستضع حداً للزعم الذي يرى في هذا الموضوع موضوعاً مطلقاً. وإن تجربتنا مع اللسان لتكشف بعض الشيء عن طريقته في الوجود، والتي تقاوم هذا الاختزال. وأما بالنسبة إلينا، نحن الذين نتكلم، فإن اللسان ليس موضوعا، ولكنه وسيط. إنه هذا الذي من خلاله، وبوساطته نعبر عن أنفسنا ونعبر عن الأشياء. فالكلام، هو الفعل الذي من أجله يتجاوز المتكلم انغلاق عالم الإشارات، بغية أن يقول كلاماً ما عن شيء لشخص من الأشخاص. والكلام هو الفعل الذي يتجاوز اللسان فيه نفسه بوصفه إشارة نحو مرجعه ونحو مواجهه. والكلام يريد أن يختفي، وأن يموت بوصفه موضوعاً.

ثمة تناقض يبرز. فالألسنية البنيوية تنبثق، من جهة، من قرار ذي سمت إبيستمولوجي، وهو أن تبقى في داخل انغلاق عالم الإشارات. وإن النسق، بفضل هذا القرار، لا يمتلك خارجاً. إنه كينونة مستقلة من الترابطات الداخلية. ولكن هذا قرار منهجي، وإنه ليمارس عنفاً على التجربة اللسانية. وإذا كان الأمر هكذا، فإن المهمة، من جهة أخرى، لتتمثل في استرجاع، لصالح فهم اللسان، وما استبعده النموذج البنيوي، والذي ربما يكون هو اللسان نفسه بوصفه فعلاً كلاميا، وبوصفه قولاً. ويجب هنا مقاومة فعل التخويف، والإرهاب الحقيقي، والذي ينشرهما غير اللسانيين مستندين إلى نموذج تعممه بسذاجة شروط عمله. فظهور «أدب» ما، يتخذ من عملياته الخاصة موضوعا، إنما يُدخل الوهم بأن النموذج البنيوي يستنفد فهم اللسان. ولكن «الأدب» عندما يكون هكذا في تكوينه، فإنه يكون هو نفسه استثناء في حقل اللسان.

ولذا، فهو لا يغطي العلم، ولا الشعر الذي يضطلع، وإن بشكل مختلف، بموهبة اللسان بوصفه قولاً. وإن لقاء اللسانيات البنيوية و«الأدب» المنتمي إلى الاسم نفسه، يجب أن يكون في ذاته حدثاً محصوراً جداً ومحدوداً جداً في مرماه. وإن ادعاء بعضهم بإعادة الكلام والقول إلى رشده، كما يقولون، يجب أن يعاد هو نفسه إلى رشده بوصفه ادعاء غير نقدي وساذج.

ويبدو لي أن مهمتنا يجب أن تذهب، بالأحرى، بالتضاد إلى نهايته القصوى، والذي يعد تصوره الواضح تحديداً ثمرة متقدمة للفهم البنيوي. وتمثل صياغة هذا التضاد اليوم شرط العودة إلى فهم كامل للسان. ولذا سيكون التفكير باللسان هو تفكير بوحدة هذا الذي قام سوسير بفصله، أي وحدة اللغة والكلام.

ولكن كيف؟ ثمة خطر يكمن هنا في إنشاء ظواهراتية للكلام تقف في مواجهة علم اللغة. وإذ ذاك، ربما نقع ثانية في التوجه النفسي والذهني الذي حررتنا اللسانيات البنيوية منه. ولقد كان يجب، لكي يفكر المرء بتضاد اللغة والكلام فعليا، أن يستطيع إنتاج فعل الكلام في وسط اللغة نفسه، وذلك على هيئة إعلاء للمعنى، وإنتاج جدلي يصيّر النسق فعلاً والبنية حدثاً.

وماذا بعد! إنه يمكن لهذا الإعلاء، والإنتاج، والتقدم أن يصبح من المفكر فيه إذا تبنينا معقولية دقيقة للمستويات التراتبية للغة.

إننا لن نكون قد قلنا شيئاً ما دمنا فقط قد وضعنا مخططين للتمفصل فوق بعضهما: تمفصل علم وظائف الأصوات والتمفصل المعجمي (بل إنها ثلاثة مخططات، هذا إذا أضفنا المخطط النحوي). وإذا كان هذا، فنحن لم نتجاوز بعد وجهة النظر التي ترى أن اللغة تصنيف، ومدونة لنصوص مسبقة الإرسال، وجدول من الإشارات، وقائمة من الوحدات، وتركيب من العناصر. وتتضمن تراتبية مستويات اللسان أيضاً شيئاً آخر غير توالي الأنساق المتمفصلة: وظائف الأصوات، المعجم، النحو. وإننا لنغير المستوى فعلاً عندما ننتقل من وحدات اللغة إلى الوحدة الجديدة التي تكوِّنها الجملة أو العبارة. وهذه الوحدة لم تعد وحدة من وحدات اللغة، ولكن وحدة من وحدات الكلام أو الخطاب. وعندما

نغير الوحدة، فإننا نغير الوظيفة أيضا، أو إننا ننتقل بالأحرى من البنية إلى الوظيفة. وإذا كان الحال كذلك، فثمة حظ حينئذ أن نلتقي اللسان بوصفه قولاً.

إن الوحدة الجديدة التي نعاينها الآن ليست وحدة سيميائية بأي حال من الأحوال ـ هذا إذا كنا نفهم من هذا كل ما يخص علاقات الترابط الداخلي بين الإشارات أو مكونات الإشارات. فهذه الوحدة الكبرى هي وحدة دلالية حصرا، وذلك إذا أخذنا هذه الكلمة بمعناها القوي، والذي ليس هو فقط إعطاء المعنى عموما، ولكنه قول شيء ما، وبالإحالة من الإشارة إلى الشيء.

تتضمن العبارة أو الجملة كل السمات التي تتحمل تضاد البنية والحدث. وتثبت الجملة بسماتها الخاصة أن هذا التضاد لا يجعل اللسان معارضاً لشيء آخر غيره، ولكنه يعبره في مركزه، وفي القلب من إنجازه.

1 ـ إن الفعل هو طريقة حضور الخطاب. وأما مجراه (بنفينيست) فطبيعته من طبيعة الحدث. ولذا كان الكلام حدثاً آنيا، وفعلاً مؤقتا، وذاهباً إلى غياب. وأما النسق فهو، على العكس من ذلك، غير زمني، لأن وجوده، بكل بساطة، وجود بالقوة.

2 ـ ويشتمل الخطاب على سلسلة من الاختيارات. وعن طريقها يتم اختيار بعض المعاني واستبعاد بعضها الآخر. ويمثل هذا الاختيار الوجه الآخر لسمة تتناسب مع النسق، هي القيود.

3 ـ تنتج هذه الاختيارات تركيبات جديدة. فإرسال جمل غير معهودة، وفهم مثل هذه الجمل، هو الجوهري في فعل الكلام وفهمه. ويقابل هذا الإنتاج لجمل غير معهودة وذات عدد افتراضي غير محدود، جدول محدود من الإشارات ومغلق.

4 ـ يكمن مرجع اللسان في مجرى الخطاب. فالكلام هو قول كلام ما عن شيء ما. وإننا لنجد هنا فريجه وهوسرل. ولقد بين فريجه في مقاله الشهير بشكل واضح: «Ueber Sinn und Bedeutung» (وهو تعبير كان قد ترجمه كل

من بيتر جاش وماكس بلاك بـ: المعنى والمرجع) أن هدف اللسان هدف مزدوج: هدف لمعنى مثالي (أي من غير انتماء إلى العالم المادي والنفسي)، وهدف مرجعي: إذا كان يمكن أن يقال عن المعنى إنه غير موجود بوصفه موضوعاً مجرداً للفكر، فإن المرجع ـ La Bedeutung ـ هو الذي يجعل لكلماتنا وجملنا جذوراً في الواقع: «إننا ننتظر من العبارة نفسها مرجعاً. وإن شروط الحقيقية هي التي تدفعنا إلى التقدم نحو المرجع». ويمثل هذا التقدم للمعنى (المثالي) نحو المرجع (الواقعي) روح اللسان نفسها. ولذا، فإن هوسرل لن يقول شيئاً آخر في «الأبحاث المنطقية»: إن المعنى المثالي معنى فارغ وغائب، وهو يطلب أن يكون ممتلئاً. ألا وإن اللسان ليأتي إلى ذاته عن طريق الامتلاء، أي إنه يموت بذاته. وأما أن نميز مع فريجيه وهوسرل بين المعنى والمرجع، ومع هوسرل بين المرجع والملء وهذا ما نفصله هكذا، فإن هذا ليعد مقصداً دالاً يقطع انغلاق الإشارة، ويفتح الإشارة على الأخرى، ويجعل اللسان قولا، قولاً لشيء ما عن شيء ما. وتمثل لحظة إنتاج تحول مثالية المعنى نحو واقعية الشيء، لحظة إعلاء للإشارة. وتعد هذه اللحظة لحظة معاصرة للجملة. ذلك لأن اللسان إنما يقول شيئاً على مستوى الجملة. وأما تحت ذلك، فلا. ولذا، يعد التمفصل المزدوج لفريجيه انطلاقاً للتنبؤ، ما دام «قول كلام ما» يدل على مثالية المعنى، و«القول عن شيء ما» يدل على حركة المعنى باتجاه المرجع.

ويجب، إذن، أن لا نقيم تعارضاً بين تعريفين للإشارة، يمثل أحدهما الاختلاف الداخلي للدال والمدلول، ويمثل الآخر المرجع الخارجي للإشارة إزاء الشيء. وليس ثمة مجال للاختيار بين هذين التعريفين. ذلك لأن أحدهما ينصب على بنية الإشارة في النسق، وأما الآخر فينصب على وظيفتها في الجملة.

5 ـ نأتي إلى السمة الأخيرة من سمات مجرى الخطاب: يستلزم الاختيار، والحدث، والتجديد، والمرجع طريقة خاصة أيضاً للدلالة على فاعل الخطاب. إذ ثمة شخص يتكلم إلى شخص. وهنا، يكون جوهر فعل التواصل. ويتعارض فعل الكلام بهذه السمة مع تضاد النسق. ولذا يوجد

الكلام، هنا حيث يستطيع المتكلم أن يستعيد في فعل من الأفعال، وفي مجرى فريد من مجاري الخطاب، نسق الإشارات التي تضعه اللغة تحت تصرفه. ويبقى هذا النسق افتراضيا، مادام أحد لم يقم بإنجازه، وتحقيقه، والعمل به، والتوجه من خلاله في الوقت نفسه إلى شخص آخر. وبهذا تصبح ذاتية فعل الكلام تداخلاً لذاتية المخاطبة دفعة واحدة.

وهكذا، يمتلك اللسان مرجعاً ومتكلماً[13]، عالماً ومستمعين في المستوى نفسه وفي مجرى الخطاب نفسه. وليس مدهشاً إذن أن تستبعد اللسانيات البنيوية المرجع إلى العالم والمرجع الذاتي، بوصفهما لا يشكلان النسق كشيء قائم بذاته. ولكن هذا الاستبعاد يمثل فقط المسلمة المسبقة التي يجب أن تقام لبناء علم للمتفصلات. بيد أنه يكف عن أنه يساوي شيئاً عندما يكون القصد بلوغ مستوى التنفيذ حيث يحقق المتكلم مقصده الدال بالنسبة إلى موقف وإلى مستمعين. فالمخاطبة والمرجع يأتيان معاً مصحوبين بالفعل، والحدث، والاختيار، والتجديد.

3 ـ البنية والحدث

ونحن إذ نصل إلى هذه النقطة، نميل إلى ترك أنفسنا كي يمزقنا التضاد. وتؤدي البنيوية إلى هذا من غير ريب. ولكن ليس عبثاً هذا الانتقال عن طريق التضاد: إنه يشكل المستوى الأول ـ المستوى الجدلي بكل معنى الكلمة ـ لمستوى فكري مكوّن. ولذا، فإنه في المرحلة الأولى، لا يوجد ما نقوم به سوى تعزيز هذا التضاد النسقي والتاريخي، وكذلك معارضة الوقائعي بالافتراضي، والاختيار بالقيود، والتجديد بالمؤسسة، والمرجع بالانغلاق، والمخاطبة بالخفاء.

ولكن، إنه لمن الضروري، في وقت لاحق، استكشاف طرق جديدة، وتجريب نماذج جديدة للمعقول، حيث سيكون التركيب بين وجهتي نظر موضع

(13) إن التضمينات الذاتية للخطاب سنعالجها بعد ذلك، في قضية الذات والتحدي العلاماتي.

التفكير من الجديد. فالمقصود هو العثور على أدوات للتفكير قادرة على إدارة ظاهرة اللسان التي ليست هي البنية، ولا الحدث، ولكنها التحول الذي لا يتوقف من الواحد إلى الآخر عن طريق الخطاب.

وتخص هذه القضية اللسان بوصفه نحواً ودلالة. وسأتكلم قليلاً عن النقطة الأولى، محتفظاً بحق العودة إليها في دراسة لاحقة. وكذلك، فإني لن أفعل أكثر من هذا عن النقطة الثانية. ذلك لأني معها، سأبلغ القضية التي يستهدفها عنوان هذه الدراسة: البنية، الكلمة، الحدث.

1 ـ تنجز اللسانيات ما بعد البنيوية حالياً تقدماً هائلاً في النظام النحوي. فمدرسة تشومسكي في الولايات المتحدة تعمل على مفهوم «القواعد التوليدية». وإنها إذ أدارت ظهرها لتصنيفات البنيوية الأولى، فإن هذه اللسانيات الجديدة تنطلق، دفعة واحدة، من الجملة ومن القضية التي يطرحها إنتاج الجمل الجديدة. ففي بداية: Current Issues in Linguistic Theory, (Mouton 1964)، كتب تشومسكي: «إن الأمر المركزي الذي يجب أن تنصب عليه كل لسانيات دالة هو ما يلي: يستطيع المتكلم الممارس أن ينتج بلغته جملة جديدة في اللحظة المناسبة، ويستطيع المتكلمون الآخرون أن يفهموها مباشرة، وإن كانت جديدة أيضاً بالنسبة إليهم، فالجزء الأعظم من تجربتنا اللسانية، متكلمين كنا أم مستمعين، يتصل بجمل جديدة. فنحن ما إن نتمكن من اكتساب لغة ما، حتى نجد أن طبقة الجمل التي نستطيع أن نتعامل معها اعتياديا، من غير مشكلة أو تردد، واسعة إلى درجة نستطيع معها أن ننظر إليها بأنها لا تتناهى على كل الأصعدة: سواء كان ذلك على مستوى الممارسة والتجلي أم كان ذلك على مستوى النظرية. فالتمكن العادي من لغة ما، يتضمن ليس فقط الفهم المباشر لعدد غير نهائي من الجمل الجديدة تماما، ولكن أيضاً الكفاءة على مطابقة جمل منحرفة، وإخضاعها للتأويل كذلك... ومن الواضح أن أي نظرية من نظريات اللسان تهمل هذا الوجه «الخلاق» لن تكون لها سوى أهمية هامشية» (المرجع السابق ص7 ـ 8).

وهكذا، فقد تطلب الأمر وجود مفهوم جديد للبنية، لكي يتضح ما سماه

تشومسكي قواعد اللغة. ولقد عرفها قائلاً: «القواعد إجراء يحدد السلسلة غير النهائية لجمل مصاغة جيدا، ويعطي لكل واحدة منها أو لعدد منها وصفاً بنيويا» (ص 9). وهكذا، فإن الوصف البنيوي القديم، أي ذلك الذي كان ينصب على جداول ميتة، إنما ينتج عن إسناد قاعدة فعَّالة للتوليد تقوم خلف كفاءة المتكلم. فتشومسكي لم يتوقف عن وضع قواعد توليدية في مواجهة قوائم العناصر المميزة لعلوم التصنيف العزيزة على البنيوية. ولقد قادنا هذا إلى الديكارتية (كتاب تشومسكي الأخير، يسمى: اللسانيات الديكارتية[14])، وإلى هامبولدت الذي كان يرى أن اللغة ليست منتجا، ولكنها إنتاجية وتوليد.

إن هذا المفهوم الجديد، في رأيي، للبنية بوصفها فعَّالية منضبطة، سيتغلب على البنيوية في مرحلتها الأولى. وإنه سيتغلب عليها بإدماجها، أي بوضعها تماماً في مستواها من الصحة. وسآتي إلى هذه القضية في دراسة لاحقة.

ولكن ما أريد قوله منذ الآن هو أننا لا يجب أن نشعر بأننا عزَّل إزاء هذا التطور الجديد للسانيات. فنحن نمتلك، إذا أمكن القول، نظرية للاستقبال في عمل اللساني الفرنسي الكبير ـ المغمور جداً ـ غوستاف غيُّوم. فنظريته عن الأنساق الصرفية ـ أي عن أشكال الخطاب ـ هي نوع من أنواع القواعد التوليدية. وتبين دراساته عن أل التعريف وعن زمن الفعل كيف أن عمل الخطاب إنما يكون في إنزال الكلمات منازلها من الجملة. فوظيفة ما نسميه أشكال الخطاب ـ فئات الاسم، والفعل، إلى آخره ـ تكمن في إتمام الكلمة، وإنهائها، وإغلاقها بشكل يمكِّنها من الدخول إلى الجملة، وإلى الخطاب. فنحن إذ ننزل الكلمة منزلها من الجملة، فإن نسق الصيغ يسمح لكلماتنا ولخطاباتنا بأن تنطبق على الواقع. وإن أكثر ما يكون هذا بالنسبة إلى الاسم والفعل، فإنهما يمثلان مقولات خطابية، تكون إشاراتنا بفضلهما «مخصصة للكون» تحت مظهري الزمان والمكان. وإن هذه الفئات، إذ تنتهي الكلمة إلى

(14) لقد كان ذلك بالنسبة إلى اللحظة التي كتب فيها ريكور هذه الدراسة (مترجم).

اسم أو فعل، لتجعل إشاراتنا قادرة على التقاط الواقع، وإنها لتحميها من العودة إلى الانغلاق في النظام المتناهي، والمغلق لضرب من ضروب العلاماتية.

ولكن الصرف لا يملأ هذه الوظيفة إلا لأن علم الخطاب والأنساق الممثلين في أل التعريف، والفعل، إلى آخره، هو علم للعمليات وليس علماً للعناصر. ولذا، لا يصح اتهامه بالذهنية. لأن هذا الاتهام الذي يكبح كثيراً من الباحثين، إنما يصلح ضد نفسانية الصورة والمفهوم، أي ضد الادعاء النفسي للمضامين التي يمكن للاستبطان وحده أن يصل إليها. ويعد هذا الاتهام غبياً عندما ينصب على العمليات. وهنا أيضا، يجب على المرء أن يعرف كيف ينسحب من الممنوعات الإرهابية إلى حد ما.

وأكثر من هذا، فإن اللجوء إلى غوستاف غيّوم، في هذه النقطة من نقاط بحثنا، ليعيننا في كسر حكم مسبق، كما يعيننا في سد ثغرة. أما الحكم المسبق، فهو كما يلي: نحن نقدم النحو إرادياً بوصفه أكثر شكل داخلي من أشكال اللسان، وبوصفه تمام الكفاية الذاتية للسان. ولا شيء أكثر خطأً من هذا. فالنحو لا يثبّت انفصال اللغة، وهذا ما أحدث من قبل تكوين الإشارة في النسق المغلق والتصنيفي. ولأن النحو يعد جزءاً من الخطاب وليس من اللغة، فهو يكون على مسار العودة من الإشارة نحو الواقع. ولهذا، تسم صيغ الخطاب، مثل الاسم والفعل، عمل اللسان بغية الاستحواذ على الواقع في وجوهه المكانية والزمانية. وهذا ما يقول عنه غوستاف غيُوم: «تنقل الإشارة إلى العالم». ولقد يثبت هذا أنه ليس لفلسفة أن تكشف فقط عن مسافة الإشارة وغيابها عن الواقع (الكوخ الفارغ لليفي ستروس). ويمكننا الوقوف عند وجهة النظر هذه زمناً طويلا، ما دمنا ننظر إلى النسق المغلق للوحدات الخفية التي تكوّن اللغة. بيد أن هذا لا يعود كافيا، منذ اللحظة التي نلامس الخطاب فيها أثناء اشتغاله. وإنه ليبدو حينئذ أنه ليس الإشارة هي التي تحتاجها الأشياء فقط، لأنها ليست غائبة فقط عن الأشياء وغير الأشياء، ولكنها هذا الذي يريد أن يتطابق لكي يعبّر، ويحتوي، ويمسك، وأخيراً لكي يُظهر، ويمكن من الرؤية.

ويجب على فلسفة اللغة، لهذا السبب، أن لا تتوقف عند شروط الممكن للعلاماتية: لكي نتبين غياب الإشارة عن الأشياء، فإنه يكفي اختزال علاقات الطبيعة وتحولها إلى علاقات دالة. ويجب، من جهة أخرى، تلبية شروط الممكن في الخطاب، بما إن الخطاب يمثل محاولة لا تتوقف عن التجدد لكي تعبر عن المفكر فيه وما يمكن قوله في تجربتنا. فالاختزال ـ أو أي فعل يماثله بسلبيته ـ لا يكفي. ذلك لأن الاختزال هو العكس، والوجه السلبي لإرادة القول. وإنه ليتطلع لكي يصبح إرادة الإظهار.

وبغض النظر عن مصير عمل تشومسكي في فرنسا، وعن البديل الذي يمكن لغوستاف غيُوم أن يقدمه لمماثلته، فإن الفائدة الفلسفية لهذه المرحلة الجديدة من مراحل النظرية اللسانية لتعد بدهية. ذلك لأن ثمة علاقة جديدة، تتسم بكونها غير تضادية، هي بصدد النشوء بين البنية والحدث، والقاعدة والاختراع، والقيد والاختيار. وإنها لتتأسس بفضل مفاهيم دينامية مثل «العملية البنيوية» وليس مثل «القائمة المبنية».

وإني لأتمنى من الأنتروبولوجيا ومن العلوم الإنسانية الأخرى أن تستنتج النتائج، كما هي تفعل ذلك مع البنيوية القديمة في هذه اللحظة، حيث بدأ انحطاطها في اللسانيات.

2 ـ وأريد أن أجمل تجاوزاً موازياً لتضاد البنية والحدث في النظام الدلالي. فأنا سأجد هنا، ثانية، قضيتي حول الكلمة.

فالكلمة، هي أكبر من الجملة بكثير، وأصغر منها بكثير. إنها أصغر منها بكثير لأنه لا توجد كلمة قبل الجملة. وإذا كان ذلك كذلك، فماذا يوجد قبل الجملة؟ هناك الإشارات، أي الاختلافات في النسق، وفي القيم ضمن المعجم. ولكن المعنى لا يزال غير موجود، ولا الكينونة الدلالية. والإشارة، بوصفها اختلافاً ضمن النسق، فإنها لا تقول شيئاً. ولذا، يجب القول إنه في العلاماتية، لا توجد الكلمة، ولكن توجد قيم نسبية، وخلافية، ومتعارضة. ولقد كان هيلميسليف محقاً بهذا الخصوص: إذا أبعدنا عن العلاماتية جوهر

الأصوات وجوهر المعاني، كما تبلغهما حساسية المتكلمين، فيجب القول إن علم الأصوات وعلم الدلالة لا ينتميان إلى العلاماتية. فكلاهما يعد جزءاً من الاستعمال أو الاستخدام، وليس من الرسم البياني. وما دام الأمر هكذا، فإن الرسم البياني وحده يعد أساسياً بالنسبة إلى اللغة، بينما الاستعمال أو الاستخدام، فيقعان على مفرق اللغة والكلام. ولذا، يجب القول، إذن، إن الكلمة تسمي في الوقت الذي تقول الجملة فيه. إنها تسمي من موقع الجملة. ففي القاموس مثلا، توجد الدورية من غير نهاية للمصطلحات التي تتعين في دائرة، والتي تحوم في انغلاق المعجم. ولكن فلننظر: ثمة من يتكلم، إنه يقول شيئاً ما. هنا، تخرج الكلمة من القاموس. إنها تصبح كلمة في اللحظة التي يصبح الإنسان فيها كلاما، وفي اللحظة التي يصبح فيها الكلام خطابا، والخطاب جملة. وليس مصادفة إذا كانت Wort تعني بالألمانية المفردة، وتعني الكلام أيضاً (هذا مع العلم أن Wort وWort ليس لهما الجمع نفسه). فالكلمات تعد إشارات في موقع الكلام. كما إنها تمثل نقطة التمفصل العلاماتي والدلالي في كل حدث كلامي.

وهكذا، فإن الكلمة تشبه مبادِلاً يقوم بين النسق والفعل، وبين البنية والحدث: إنها، من جهة، تعد جزءاً من البنية، بوصفها قيمة اختلافية، وهي بهذا ليست سوى افتراض دلالي. وهي، من جهة أخرى، تعد جزءاً من الفعل ومن الحدث. وبهذا، فإن آنيتها الدلالية تكون معاصرة لآنية العبارة المقدرة للتلاشي.

ولكن الوضع ينقلب هنا أيضاً. فلقد قلت إن الكلمة أقل من الجملة. وإن هذا ليكون لأن آنيتها الدالة تابعة لآنية الجملة. ولكنها، من وجهة نظر أخرى، أكثر من الجملة. ولقد رأينا أن الجملة إن هي إلا حدث. وبهذا المعنى، فإن آنيتها مؤقتة، وعابرة، ومقدرة للتلاشي. بيد أن الكلمة تبقى بعد الجملة حية. فهي، بوصفها كينونة متنقلة، فإنها تبقى حية بعد الإجراء المؤقت للخطاب، وتقف جاهزة لأي استعمالات جديدة. وهكذا، فإنها إذ تكون مثقلة بقيمة استعمالية جديدة ـ مهما دقت القيمة واستدقت ـ فإنها تعود إلى النسق مجدداً. وهي إذ تعود إلى النسق، فإنه يعطيها تاريخاً.

ولكي أفسر هذه السيرورة، سأعود إلى تحليل قضية المشترك اللفظي. وهي قضية كنت قد حاولت في مكان آخر أن أفهمها مباشرة، ولكن من غير أن يكون لدي التمييز الذي أراه اليوم بين العلاماتية، أو علم العلامات في الأنساق، وبين الدلالة، أو علم الاستعمال واستخدام الإشارات في موقع الجملة. فظاهرة المشترك اللفظي ظاهرة تظل غير مفهومة إذا لم نقم جدلاً بين الإشارة والاستخدام، وبين البنية والحدث. ويمكن القول، بمصطلحات تزامنية محضة، إن المشترك اللفظي يعني أن كلمة ما، في وقت معين، كان لها أكثر من معنى، وأن معانيها المضاعفة تنتمي إلى حالة النسق نفسها. ولكن هذا التعريف ينقصه الجوهري. وهو أمر يتعلق ليس بالبنية، ولكن بالمسار. ذلك لأنه يوجد مسار للتسمية، وتاريخ للاستعمال الذي له إسقاطه في التزامن على شكل مشترك لفظي. ويفترض هذا المسار لانتقال المعنى ـ للاستعارة ـ أن تكون الكلمة كينونة تراكمية، وقادرة على ضم أبعاد جديدة للمعنى، من غير أن تفقد الأبعاد القديمة. وإن هذا المسار التراكمي، والاستعاري، هو الذي يسقط نفسه على سطح النسق بوصفه مشتركاً لفظياً.

إن ما أسميه هنا «إسقاط»، إن هو إلا حالة لعودة الحدث إلى النسق. وتعد هذه الحالة من أكثر الحالات أهمية، بل ربما من أكثرها أصالة، هذا إذا كان حقيقة كما يقال، إن المشترك اللفظي هو محور الدلالة. وأما لم كانت هذه الحالة من أكثر الحالات أهمية، فلأن ما يدهشنا فيها هو ما كنت قد سميته التبادلات بين البنية والحدث. ولقد نعلم أن هذا المسار يقدم نفسه بوصفه منافسة بين عاملين منفصلين: عامل التوسع، وإلى حد ما، عامل الحمل الإضافي. وبالفعل، فإن الكلمة، بفضل المسار التراكمي الذي عبرت عنه، لتميل إلى تحميل نفسها بقيم استعمالية جديدة. ولكن إسقاط هذا النسق التراكمي على نسق الإشارات، ليقتضي بأن يجد المعنى الجديد مكانه في داخل النسق. ولذا، فإن التحديد المتبادل للإشارات في داخل النسق، يوقف التوسع، كما يوقف على سبيل الاحتمال الحمل الإضافي. وبهذا المعنى، فإنه يمكننا أن نتكلم عن فعل محدد للحقل. وهو فعل يتعارض مع الميل إلى التوسع الذي

ينتج عن مسار تراكمي للكلمة. وهكذا يُفَسَّرُ ما يمكن أن يسمى المشترك اللفظي المنضبط، والذي يمثل قانون لغتنا. فللكلمات أكثر من معنى، ولكن ليس لها معنى غير متناهٍ.

ويبين هذا المثل مقدار اختلاف الأنساق الدلالية عن الأنساق العلاماتية: فهذه يمكن معالجتها من غير أي عودة إلى التاريخ. وإنها لتعد أنساقاً غير زمنية لأنها افتراضية. ويعطي علم وظائف الأصوات أحسن مثل عن ذلك. فهو لا يؤدي سوى التعارض الثنائي بين الوحدات المنفصلة. وأما في الدلالة، فاختلاف المعاني ينتج عن التوازن بين مسارين، مسار للتوسع، ومسار للتحديد. وكلاهما يرغم الكلمة لكي تصنع لنفسها مكاناً بين المسارات الأخرى، ولكي ترتب هذه المسارات قيم استخدامها. ومسار الاختلاف هذا، غير قابل للاختزال في التصنيف. فالمشترك اللفظي المنضبط ذو نظام ثابت، أي إنه نظام تزامني وتعاقبي في الوقت نفسه. وإن هذا ليكون لأن التاريخ يسقط نفسه في حالات للأنساق التي لا تمثل منذ لحظة الإسقاط هذه غير انقطاعات آنية في مسار المعنى، وفي مسار التسمية.

وإننا لنفهم، والحال كذلك، ماذا يعتري الكلمة عندما تصل إلى الخطاب محملة بثروتها الدلالية. وبما إن كل كلماتنا هي كلمات من قبيل المشترك اللفظي على نحو من الأنحاء، فإن اشتراك خطاباتنا أو تعدديتها ليس من صنع الكلمات، ولكنه من صنع السياقات. وإذا أخذنا الخطاب الموحد المعنى، أي الخطاب الذي لا يسمح إلا بمعنى واحد، فسنجد أن من مهمة السياق أن يحجب الثروة الدلالية للكلمات، وأن يختزلها، وذلك عن طريق إنشاء ما يسميه غريماس المشاكلة (isotopiè) أي مخطط للمعنى، موضوعاتي، نموذج متطابق يشتمل على كل كلمات الجملة (وأضرب مثلاً على ذلك أنني إذا طورت «موضوعا» هندسيًا، فكلمة «volume - حجم» ستؤوَّل بوصفها جسداً في المكان. بينما إذا كان «الموضوع» يتعلق بالمكتبة، فإن كلمة «volume - مجلد» ستؤوَّل بوصفها دالة على كتاب). وأما إذا كان السياق يسمح أو يحتفظ بمشاكلات عديدة في وقت واحد، فسنكون إزاء لغة رمزية فعلا، تقول شيئاً

آخر إذ تقول شيئاً ما. فالسياق عوضاً عن غربلة بُعد للمعنى، يترك عدة أبعاد تمر، بل إنه يعزز عدداً منها، فتجري جميعاً على هيئة نصوص متراكبة في طرس واحد. وحينئذ، سيتحرر المشترك اللفظي لكلماتنا. وهكذا، فإن القصيدة تدع مجالاً لكي تتعزز كل القيم الدلالية التبادلية. وإذا كان هذا هكذا، فثمة أكثر من تأويل تبرره بنية الخطاب التي تسمح لعدة أبعاد من المعنى بالتحقق في وقت واحد. وباختصار، فإن اللسان يكون في مهرجان. وإن هذه الوفرة ستنتظم في بنية وستنتشر. ولكن بنية الجملة لا تبدع شيئاً على الإطلاق. ذلك لأنها تشترك مع المشترك اللفظي لكلماتنا، بغية إحداث هذا الأثر للمعنى، والذي نسميه الخطاب الرمزي. بينما يكون المشترك اللفظي نفسه لكلماتنا ناتجاً عن منافسة المسار الاستعاري مع الفعل المحدد للحقل الدلالي.

هكذا، فإن التبادل بين البنية والحدث، وبين النسق والفعل لن يتوقف عن التعقد والتجدد. وإنه لمن البدهي أن إنشاء مشاكلة أو عدد من المشاكلات، إنما هو من صنع عبارات أكثر طولاً بكثير من الجملة. ولذا يجب، لكي يتواصل هذا التحليل، تغيير مستوى المرجع أيضا، والنظر في تسلسل النص: حلم، وقصيدة، أو أسطورة. وإني لأجد من جديد في هذا المستوى قضيتي في التأويل. ولكن يبدو لي أن كل شيء يدور في الوحدة المعقدة للكلمة. وهنا يمكن قراءة التبادل بين التكوين والبنية بوضوح. ولكن لكي يؤوّل المرء عمل اللسان تأويلاً صحيحا، يجب عليه أن يعيد تعلم التفكير من خلال المسار وليس النسق، ومن خلال البناء وليس البنية، وذلك كما فعل هومبولدت.

لقد بدا لي أن الكلمة هي نقطة التبلور، وعقدة التبادلات جميعاً بين البنية والوظيفة. فإذا كان لها فضل يتجلى في الإرغام على إبداع نماذج جديدة للمعقولية، فذلك لأنها تقوم هي نفسها في منطقة التقاطع بين اللغة والكلام، وبين التزامن والتعاقب، وبين النسق والإجراء. وإنها تصعد من النسق إلى الحدث في مجريات الخطاب، فإنها تحمل البنية إلى فعل الكلام. في حين أنها إذ تعود من الحدث إلى النسق، فإنها تحمل لهذا الأخير الاحتمال واختلال التوازن، وبدون ذلك، فإنها لا تتغير، ولا تدوم. وباختصار، فإنها تعطي «تقليدا» للبنية، التي هي نفسها، تقوم خارج الزمن.

أتوقف ها هنا. ولكني لا أريد أن أترك انطباعاً بأن ظاهرة اللسان ظاهرة قد تمت الإحاطة بها. فثمة مقاربات أخرى تبقى ممكنة. فلقد ألمحت لتوي إلى مستوى النص، وإلى استراتيجية التفسير الذي يتناسب مع هذا المستوى اللاحق للتنظيم. فإذا مضينا بعيداً في هذا الاتجاه نفسه، فإننا سنلتقي القضايا التي طرحها هايدغر. وهي قضايا تتعلق بأنطولوجيا اللسان. بيد أن هذه القضايا تتطلب ليس تغييراً في المستوى فقط، ولكن تغييراً في المنظور. وهايدغر، ما كان ليتبع النظام الصاعد الذي اتبعناه. وهو نظام يبدأ تقدمه من العناصر نحو البنى، ثم من البنى نحو المسارات. وإنه ليتبع في ذلك نظاماً آخر ـ وهو نظام مشروع تماماً في حد ذاته ـ يقتضي الانطلاق من الكائن المقول، ومن النقطة الأنطولوجية للألسنة المنجزة، كتلك التي ينجزها المفكر، والشاعر، والنبي. وهكذا، فإنه يتخذ طريقه نحو الكلام، مستنداً إلى اللسان الذي يفكر. ذلك لأنه ربما نكون دائماً باتجاه اللسان سائرين، بينما يكون اللسان هو الطريق نفسه. وبالنسبة إلي، فلن أتخذ هذا الطريق الهايدغري نحو اللسان. ولكنكم تسمحون لي أن أقول في هذا الموجز إنني لم أغلقه ما دمت لم أفتحه بوضوح. وإنني عندما أقول إنني لم أغلقه، فهذا يعني أن إجراءنا الخاص يقتضي أن نمر من انغلاق عالم الإشارات إلى انفتاح الخطاب. وحينئذ، سيكون ثمة احتمال لوجود طريق جديد للتأمل حول «الكلمة». والسبب في هذا يكمن بوجود كلمات عظمى، وكلمات قوية. ولقد تكلم ميكيل ديفرين بشكل رائع عن هذا في «الشعرية»، فقال: إن الكلمات، بفضل مسار التسمية، لتصطاد بعض وجوه الكائن. وإنها لتفعل هذا ضرباً من العنف، يحدده فتح الكلمة واكتشافها. ولذا، فهي تمثل الكلمات العظمى للشاعر والمفكر: إنها تظهر من يتحوطون بأسوارهم، وتعطيهم وجوداً. ولكن إذا لم يكن من الممكن لأنطولوجيا اللسان هذه أن تصبح موضوعاً لنا، وذلك بسبب الإجراء الذي تتبعه هذه الدراسة، فإنها، على الأقل، تستطيع أن تظهر بوصفها أفق هذا البحث. وسيبدو استقصاؤنا، إذا ما تم إليه النظر، انطلاقاً من هذا الأفق، منسلخاً وتقوده قناعة بأن الجوهري في اللسان، يبدو خارج انغلاق الإشارات. فنحن نقف في انغلاق الإشارات عندما نهبط نحو العناصر، والقوائم، والمدونات،

ونصل إلى التركيبات التحتية. وإننا كلما ابتعدنا عن سطح الظهور لكي نغوص في ثخن اللسان باتجاه الوحدات المتشعبة لفظا، فإننا ننجز انغلاق اللسان أكثر. فالوحدات التي نكشفها عن طريق التحليل لا تعني شيئاً: إنها مجرد إمكانات تركيبية فقط. وإنها لا تقول شيئاً. وهي لا تفعل سوى أن تتصل أو تنفصل. ولكن في حركة الذهاب والإياب بين التحليل والتركيب، فإن الإياب لا يعادل الذهاب. ففي طريق الإياب، وصعوداً من العناصر نحو النص والقصيدة كلها، تنبثق في منعطف الجملة والكلمة، إشكالية جديدة يميل التحليل البنيوي إلى إلغائها. وإن هذه الإشكالية الخاصة بسطح الخطاب، إنما هي إشكالية القول. ويعد انبثاق القول في كلامنا سر اللسان الخفي نفسه. وإن القول هو ما أسميه الانفتاح، أو على نحو أفضل، هو ما أسميه الفتحة الصوتية للسان.

لقد استطعتم أن تعرفوا أن الانفتاح الصوتي الأكثر تطرفا، إنما ينتمي إلى لسان احتفالي.

3

الهيرمينوطيقا والتحليل النفسي

الوعي وعدم الوعي

يشكل التحليل النفسي هزة هائلة بالنسبة إلى شخص كونته الظاهراتية، والفلسفة الوجودية، وتجديد الدراسات الهيجيلية، والاستقصاءات ذات الميل اللساني. إذ ليس هذا الموضوع أو ذاك من مواضيع الفكر الفلسفي، هو الذي خضع للمساءلة، ولكن الذي خضع إليها هو مجموع المشروع الفلسفي. فالفيلسوف المعاصر يلتقي فرويد في الحواجز نفسها التي يلتقي فيها نيتشه وماركس. فهؤلاء الثلاثة ينتصبون أمامه كما لو أنهم أبطال الشك، وثاقبو الأقنعة. وثمة مشكلة جديدة ولدت: إنها مشكلة كذب الوعي، والوعي بوصفه كذباً. ولا يمكن لهذه المشكلة أن تبقى مشكلة خاصة بين مشكلات أخرى. ذلك لأن مثار الأمر بشكل عام وجذري، إنما هو هذا الذي يبدو لنا، ولظاهراتيينا، بوصفه الحقل، والأساس، وحتى أصل كل معنى، وأقصد الوعي بذلك. ويجب على ما يعد أساساً بمعنى ما، أن يبدو حكماً مسبقاً بمعنى آخر: الحكم المسبق للوعي. وإن هذا الوضع ليقارن بوضع أفلاطون في السفسطائي: فهو إذ بدأ بارمينيديس، ومحام عن ثبات الكائن، فقد كان مقيداً بلغز الخطأ، وبالرأي المغلوط، وليس فقط بإعطاء حق الذكر لغير الكائن بين «الأجناس الكبرى»، ولكن خاصة الاعتراف بأن «مسألة الكائن غامضة أيضاً كغموض قضية

غير الكائن». ويجب الاختزال إلى مثل هذا الاعتراف: إن قضية الوعي غامضة مثل قضية اللاوعي.

ويمكن للفيلسوف أن يعد صنفاً بين علماء النفس والمحللين النفسيين، وذلك في هذا المزاج من الشك المتعلق بادعاء الوعي أنه يعرف نفسه بنفسه بداية. وإذا كان علينا أن نصل أخيراً إلى الارتباط المتبادل بين الوعي وعدم الوعي، فيجب أولاً عبور المنطقة الوعرة للاعتراف المزدوج. «إنني لا أفهم اللاوعي انطلاقاً مما أعرف عن الوعي أو حتى عن الوعي المسبق» بل إني لا أفهم ما هو الوعي. وهذا هو الجميل الجوهري لما هو مضاد للفلسفة، ومضاد للفينومينولوجيا عند فرويد: إني لأقصد وجهات النظر النموذجية والاقتصادية المطبقة على مجموع الجهاز النفسي، كما نراه في المقال الشهير لعلم النفس الواصف، والمخصص للاوعي. وانطلاقاً من هذه الشدة الفينومينولوجية فقط، يمكن أن تظهر بعض القضايا التي تصبح قضايا ظاهراتية لمرة ثانية، وذلك كهذه القضية: كيف يجب علي أن أعيد التفكير بمفهوم الوعي وأن أعيد تأسيسه، وذلك بشكل يستطيع معه اللاوعي أن يكون آخَره، وكذلك بشكل يكون فيه الوعي قادراً على هذا الآخر الذي نسميه هنا اللاوعي؟

القضية الثانية: كيف، من جهة أخرى، ينجز المرء نقداً ـ نقداً بالمعنى الكانتي، أي ينجز فكراً عن شروط الصحة، وكذلك عن حدود الصحة ـ ينصب على «النماذج» التي يكوِّنها المحلل النفسي بالضرورة إذا أراد أن يكشف عن اللاوعي؟ وإن هذه الإبيستمولوجيا الخاصة بالتحليل النفسي لتعد مهمة عاجلة. فنحن لم يعد بمقدورنا أن نكتفي، كما كان الحال منذ عشرين سنة، بتمييز المنهج والنظرية. فنحن نعرف الآن أن «النظرية» في العلوم الإنسانية، ليست إضافة حادثة: إنها مكوَّنة من الموضوع نفسه. وإنها «مكوِّنة»: إن اللاوعي بوصفه واقعاً لا ينفصل عن العينات النموذجية، والنشيطة التي تسوس النظرية. «فعلم النفس الواصف»، نقول هذا لكي نتكلم كما يتكلم فرويد نفسه، إنما هو النظرية، إذا أردنا ذلك، أي النظرية من حيث هي تجعل تكوُّن الموضوع نفسه ممكناً. وهنا تكون النظرية منهجاً.

القضية الثالثة: يقوم الرهان حول إمكان نشوء أنتربولوجيا فلسفية قادرة على النهوض بجدلية الوعي واللاوعي، وذلك بعيداً عن مراجعة مفهوم الوعي الذي فرضه علم اللاوعي، وبعيداً عن نقد نماذج اللاوعي. وإذا كان هذا، فضمن أي رؤية للعالم والإنسان تكون هذه الأشياء ممكنة؟ وماذا على الإنسان أن يفعل لكي يكون مسؤولاً عن الفكر المستقيم ويكون قادراً على الجنون في وقت واحد؟ فهل يكون كذلك لأن إنسانيته تضطره إلى مزيد من الوعي وإلى أن يقدر أن يكون جزءاً من نموذج، ومن اقتصاد، بما إن «هذا يتكلم فيه». وأي رؤية جديدة عن هشاشة الإنسان ـ وبصورة جذرية أكثر، عن مفارقة المسؤولية والهشاشة ـ يتطلبها فكر كان قد قبل أن يكون مبعداً عن مركز الوعي بوساطة تفكير حول اللاوعي؟

1 ـ أزمة مفهوم الوعي

سأجمع جوهر نقطتي الأولى في مقترحين: أولاً ـ يوجد يقين للوعي المباشر، ولكن هذا اليقين ليس معرفة حقيقية عن الذات. ثانياً ـ يحيل كل فكر إلى غير مفكر فيه، وكأنه هروب مقصود من الذات، ولكن هذا غير المفكر فيه هو أيضاً ليس معرفة حقيقية عن اللاوعي.

يشكل هذان المقترحان ما سميته منذ برهة الاعتراف بالشدة الفينومينولوجية أمام القضية التي يطرحها اللاوعي. وبالفعل، فإن تقدمهما يفضي إلى عتبة من الفشل: عتبة عدم الفهم الانعكاسي لعدم الوعي.

1 ـ يوجد يقين مباشر للوعي. وهذا اليقين يقين حصين. إنه اليقين الذي أعلن عنه ديكارت في «المبادئ» (1re partie, art9): «إني لأفهم من كلمة الفكر كل ما يصنع نفسه فينا وذلك على نحو يجعلنا نلاحظه مباشرة بأنفسنا. وإنه لمن أجل هذا ليس الفهم، والإرادة، والخيال فقط، ولكن الإحساس أيضا، يعنون الشيء نفسه الذي يعنيه التفكير...».

ولكن هذا اليقين غالب من حيث هو يقين، وإنه لشك من حيث هو حقيقة. وإننا لنعلم الآن أن الحياة القصدية، منظوراً إليها بثخنها كاملا، تستطيع

أن تحوز على معاني أخرى غير هذا المعنى المباشر. فالإمكانية الأكثر بعدا، وعمومية، وتجردا، يجب الاعتراف بهذا، لعدم الوعي مسجلة في هذا الانزياح البدئي بين اليقين والمعرفة الحقة للوعي. وإن هذه المعرفة ليست متاحة. إنها معرفة تتطلب البحث عنها، والعثور عليها: إن ملائمة الذات لذاتها والتي يمكن أن نسميها بالمعنى القوي للكلمة وعي الذات، لا تكون في البداية ولكن في النهاية. إنها فكرة ـ حد. وهذه الفكرة ـ الحد هي ما سماه هيجل المعرفة المطلقة. وسواء اعتقدنا أم لم نعتقد بإمكانية قول هذه المعرفة المطلقة وبتمفصلها، فإننا نستطيع على كل حال أن نتفق على التأكيد الذي يأتي في النهاية بأنه ليس الوضع البدئي للوعي. وأكثر من هذا، فإنه يمثل موضوع فلسفة العقل وليس موضوع فلسفة الوعي. وبغض النظر عن تفكيرنا في الهيجيلية وبإمكان نجاحها، فإنه يحذرنا على الأقل بأن الوعي المفرد لا يستطيع أن يعادل مضامينه الخاصة، وأن مثالية الوعي الفردي غير ممكنة. وبهذا المعنى، فإن النقد الذي يقدمه هيجل عن الوعي الفردي وعن ادعائه بأنه يعادل مضامينه الخاصة ليعد المماثل الدقيق للنقد الفرويدي للوعي، وذلك انطلاقاً من التجربة التحليلية. ولذا، فلقد قال هيجل وفرويد الشيء نفسه لأسباب متعاكسة ومتنافسة: الوعي هو هذا الذي لا يستطيع أن يجمع نفسه. وإنه لمن أجل هذا يعد وجود فلسفة للوعي أمراً غير ممكن.

2 ـ ويستدعي هذا النظر السلبي نظراً آخر. فلقد ابتدأت فلسفة هوسرل، ولحسابها الخاص، بنقد الوعي المفكر. كما أدخلت موضوعا، صار اليوم معروفا، يتعلق بالاستبطان المسبق بغير المفكر فيه. ومن فضائل هذه الفلسفة أيضاً أنها قد أظهرت بأن أبحاث «التكوين» تحيل إلى معطى مسبق، وإلى تكوين مسبق كذلك. ولكن ظاهراتية هوسرل لا تستطيع أن تذهب إلى النهاية القصوى لفشل الوعي. فهي تبقى في دائرة التلازم بين فعل التفكير نفسه والتمثيل الملازم لهذا الفعل. وإنها لا تستطيع أن تخلي مكاناً لمفهوم اللاوعي إلا من جانب موضوع «التكوين السلبي».

يجب استنفاد فشل المقاربة التفكرية للوعي: إن عدم الوعي الذي يحيل

إليه غير المفكر به للمنهج الظاهراتي، لا يزال يمثل «القدرة على أن يصبح وعيا». وإن الأمر كذلك بالنسبة إلى الوعي بوصفه حقلاً للسهو، أو بوصفه وعياً غير آني بالمقارنة مع وعي آني. وإن هذا ليمثل نظرية Ideen Ia»: إن من ماهية الوعي ألا يكون كله قادراً على الوعي الحالي الآني، ولكن أن يكون كذلك بالنسبة إلى ما هو غير آني. بيد أن مجموع الوقائع التي حضت على إنشاء مفهوم اللاوعي لا يلقى قبولاً في هذه النظرية. وهاهنا تكون العتبة. كما تكون هاهنا ضرورة العبور عن طريق «نماذج» يجب أن تظهر بالضرورة «طبيعية» بالنسبة إلى الظاهراتية. وتمثل الواقعية الفرويدية هنا المرحلة الضرورية لاستنفاد فشل الوعي الاستبطاني. ولا يعد هذا الفشل عبثا، كما لا يعد سلبياً تماما، وسنرى ذلك في النهاية. ذلك لأنه، بالإضافة إلى قيمته التعليمية، والإرشادية، وقدرته على التهيئة لسماع الأشياء التي تستطيع أن تعلمها الفرويدية، فإنه يبدأ حركة تحويل للوعي. وإن الوعي ليفهم أن يجب عليه أن يتخلى عن كل بخل إزاء نفسه، وعن هذا الشبق البارع إزاء ذاته، والذي ربما يكون هو العلاقة النرجسية لوعي الحياة المباشر. وإنه ليكتشف عن طريق هذا الفشل أن اليقين المباشر للذات لم يكن سوى ادعاء. وهكذا، فإنه يستطيع أن يشق طريقاً إلى الفكر الذي لم يعد مقصداً يتجه من الوعي إلى الوعي، ولكن مقصداً يتجه إلى القول، بل أفضل: إلى ما تم قوله في القول.

2 ـ نقد المفاهيم الفرويدية

ومنذ هذه اللحظة، فقد كان يجب على نقد المفاهيم الواقعية للتحليل النفسي الواصف الفرويدي أن يكون في كليته غير ظاهراتي. ولا تستطيع أي ظاهراتية مختصة بالوعي أن تضبط النقد، وإلا فإنها ستعود إلى الخلف. وروعة المقال الشهير الذي يحمل العنوان «اللاوعي»، تكمن في أن «نموذجه» يرفض بداية كل مرجع ظاهراتي. ومن هنا، فإنها تمثل مرحلة ضرورية، كما تكون مصلحة ضرورية لفكر يقبل أن يزاح عن اليقين الذاتي. ولقد كان عيب النقد لدى بوليتزر أنه بقي سجين مثالية المعنى. ولذا، فإن النقد الواقعي الفرويدي لا يمكن أن يكون سوى نقد إبيستمولوجي بالمعنى الكانتي للكلمة، أي لا يمكن

أن يكون سوى «استنباط متعالٍ»، وتكون مهمته تبرير استخدام المتصور بماله من قدرة على تنظيم حقل جديد للموضوعية والمعقولية. ويبدو لي أننا لو انتبهنا أكثر إلى هذا الفارق الذي لا يختزل بين النقد الإبيستمولوجي وبين الظاهراتية المباشرة للوعي، فإننا سنتجنب كثيراً من المناقشات المدرسية عن طبيعة اللاوعي. ولقد كان من تعاليم كانت، بخصوص مفاهيم الفيزياء، أن تجمع الواقعية التجريبية مع المثالية المتعالية (وإني لأقول بكل تأكيد المتعالية وليس الذاتية أو النفسية).

الواقعية التجريبية من جهة: وهذا يعني أن علم النفس الواصف ليس بناء مضافا، واختياريا، ولكنه ينتمي إلى ما يسميه كانت الأحكام المحددة للتجربة. ولقد يعني هذا أنه من غير الممكن أن نميز بين المنهج والنظرية. هذا، وإن للنموذج نفسه قيمة كشفية: إنه شرط الممكن لتفكيك واقعي يصل إلى الواقع كما يصله علم الطبقات والأركيولوجيا، وذلك على نحو ما يذكر به كلود ليفي ستروس في بداية كتابه الأنتروبولوجيا البنيوية. وبهذا المعنى، فإنني أتفهم تأكيد ـ وإن كان مقلقاً من عدة نواحي ـ لابلانش بأن اللاوعي قد انتهى. فهو يعني بأننا، في نهاية تحليل ما، نتعثر بهذه الدالات وليس بتلك. وهذا هو شرط «التحليل النهائي». وبهذا المعنى تكون واقعية اللاوعي هي الصلة للتحليل النهائي. والنهاية، في تحليل الحلم عند فيليب مثلا، هي اصطناع هذه السلسلة اللسانية وليس أي سلسلة أخرى. ولكن لنحدد هنا أن هذه الواقعية هي الواقعية المعروفة، وليس الواقعية غير المعروفة. وفرويد يساعدنا هنا كثيراً، فالمعروف، بالنسبة إليه، ليس الغريزة الجنسية في وجودها الغريزي الجنسي، ولكن التمثيل الذي يمثله: «لا تستطيع الغريزة الجنسية أن تُمثل في اللاوعي بطريق أخرى غير التمثيل. فإذا لم تكن الغريزة الجنسية مرتبطة بالتمثيل، وإذا لم تترجم إلى حالة عاطفية، فإننا سنجهلها جهلاً تاماً. فنحن إذ نتكلم عن الانفعال الغريزي غير الواعي، وعن الانفعال الغريزي المكبوت، فإننا لا نفعل شيئاً سوى التبجح بحرية لسانية بريئة. وفي الواقع، فإننا لن نسمع حينئذ كلاماً إلا عن الانفعال الغريزي وإن فكرته التمثيلية فكرة غير واعية. وبالفعل، فإن القضية لن تكون

شيئاً آخر» (علم النفس الواصف. ص 112). وإذا كان هذا هكذا، فإن التحليل النفسي لن يجد ما يعمله بلا وعي غير معروف. وإن واقعيته التجريبية لتعني تحديداً بأنه معروف، بيد أنه ليس معروفاً إلا من خلال «تمثيلاته الممثلة». ويجب القول، بهذا المعنى، إن الواقعية التجريبية لدى فرويد هي واقعية للتمثيل غير الواعي الذي تبقى الغريزة إزاءه، بما هي كذلك، المجهول الذي يعادل س.

إن الانتقال من وجهة النظر «النموذجية» إلى وجهة النظر «الاقتصادية» في بقية المقال (المرجع السابق. ص 118) لا يغير الأشياء تغييراً جذرياً. فكل نظرية الاستقصاء، والاستقصاء المنسحب، والاستقصاء المضاد «التي يعبر فرويد من خلالها عن النسق، تحمي نفسها ضد تقدم التمثيل غير الواعي» (ص 12). وإنها لتدور في مستوى هذه الواقعية من التمثيل: «الكبت في النتيجة إنْ هو إلا سيرورة تقوم عند حدود الأنساق المتعلقة بالتمثيلات» (ص 118).

لا يضيع الاستقصاء الفرويدي في واقعية المجهول. وذلك لأنه يتخلى عن بلوغ كائن الغرائز، ولأنه يبقى في حدود التمثيلات الواعية وغير الواعية للغريزة. فعدم الوعي الفرويدي خلافاً لعدم الوعي الرومانطيقي معروف بشكل جوهري. والسبب لأن «الممثلين التمثيليين» للغريزة ما زالوا ينتمون إلى نظام المدلول، ويتجانسون قانوناً مع إمبراطورية الكلام. ولهذا، فإن فرويد يستطيع أن يكتب هذا النص المدهش: «وهكذا، فإن النفسي، كما هو المادي، لا يحتاج أن يكون في الواقع كما يبدو لنا. ومع ذلك سنسر أن نكتشف بأن تصحيح الإدراك الداخلي أقل إزعاجاً من تصحيح الإدراك الخارجي، وبأن الموضوع الداخلي مجهول بدرجة أقل مما هو عليه العالم الخارجي». (ص 102). وهذه هي الواقعية التجريبية عند فرويد: إنها تنتمي عميقاً إلى الطبيعية نفسها التي تنتمي إليها الواقعية التجريبية للمادة. فهي تشير إلى «الموضوع الداخلي» بوصفه موضوعاً معروفاً.

ولكننا نفهم في الوقت نفسه أن هذه الواقعية التجريبية ملازِمةٌ ملازَمةً دقيقة لمثالية متعالية، وذلك بمعنى غير ذاتي على الإطلاق، وبمعنى إبيستمولوجي

محض. وتعني هذه المثالية المتعالية أن «واقعية» اللاوعي لا توجد إلا بوصفها واقعية تشخيصية. وبالفعل، فإن اللاوعي لا يمكن أن يحدد إلا انطلاقاً من علاقاته مع النسق الوعي ـ ما قبل الوعي (ص 135): «إنّ اللاوعي حي وقابل لأن يتطور، ويقيم علاقات مع ما قبل ـ الوعي، بل ويتعاون معه. وباختصار، فإنه لمن المسموح به أن نقول إن اللاوعي سيستمر فيما نسميه الفروع، وأن حوادث الحياة تؤثر فيه. بيد أنه يؤثر بما قبل الوعي يتأثر بدوره بهذا الأخير» (136). ويمكن القول إن التحليل النفسي هو «دراسة فروع اللاوعي» (136). ويقول فرويد عن هذه «الفروع»: «إنها تنتمي نوعياً للنسق ما قبل ـ الوعي، ولكنها تنتمي عملياً إلى اللاوعي. وإن أصولها هي التي تقرر قدرها» (137 ص). ويجب إذن القول في وقت واحد: يوجد اللاوعي واقعياً كوجود الشيء المادي، وإنه لا يوجد إلا بالنسبة إلى واحد: يوجد عدم الوعي واقعياً كوجود الشيء المادي، وإنه لا يوجد إلا بالنسبة إلى «فروعه» التي يكون امتداده فيها، والتي تجعله يظهر في حقل اللاوعي.

ماذا تعني هذه النسبية التي تسمح لنا بالكلام عن مثالية متعالية وفي الوقت نفسه عن واقعية تجريبية؟ يمكن القول، باديء ذي بدء، إن عدم الوعي متعلق بنسق لحل الطلاسم وفك الشُرَع. ولكن علينا أن نفهم هذه النسبية جيداً: إنها لا تعني مطلقاً أن يكون عدم الوعي إسقاطاً يقوم به المؤوّل، وذلك بالمعنى المبتذل لعلم النفس. ولذا، يجب القول بالأحرى إن نسبية عدم الوعي تتكون في التأويل وبوساطته، بالمعنى الإبيستيمولوجي والمتعالي. كما يجب القول إن مفهوم اللاوعي يتكون تحديداً في الواقع التجريبي، وذلك أثناء حركة عودة «الفرع» إلى «أصله» غير الواعي. وما نؤكده هنا ليس إذن نسبية تتعلق بالوعي، ولا نسبية ذاتية، ولكنها نسبية ذات طابع معرفي محض لموضوع مادي اكتشف في كوكبة نجوم التأويل، والمكونة من مجموع يتمثل في الأعراض، والمنهج التحليلي، ونماذج التأويل. ويمكننا أن نحدد نسبية ثانية مشتقة من هذه النسبية، وهي ما سنسميه النسبية التأويلية، أي المتعلقة بقواعد التحليل نفسها وليس بالشخص المحلّل. ويمكن للنسبية الثانية أن تسمى التداخل الذاتي. وفيصل

الأمر هنا هو أن الوقائع التي ننسبها التحليل إلى عدم الوعي هي وقائع دالة بالنسبة إلى تحليل غيره. ولقد نرى أنه لا تتم الإشارة بما فيه الكفاية إلى دور الوعي ـ الشاهد، وعي المحلِّل في تأسيس عدم الوعي بوصفه واقعاً. فنحن نكتفي عموماً بتحديد عدم الوعي إزاء الوعي الذي «يحتويه». ودور الوعي الآخر لا يعد جوهريا، ولكن ضرباً من العرض، ويختزل إلى العلاقة العلاجية الطبية. ولكن عدم الوعي يتشكل جوهرياً بلا وعي آخر بوصفه موضوعاً تأويليا، لا يستطيع الوعي الذاتي أن يصنعه وحده. وبقول آخر، فإن الوعي الشاهد على اللاوعي لا تقوم بينه وبين اللاوعي علاقة علاج طبي فقط، ولكن علاقة تشخيص. وبهذا المعنى كنت قد قلت في الأعلى إن اللاوعي يمثل واقعاً تشخيصياً. ويعد هذا التأكيد جوهرياً لتحديد الفحوى الموضوعية لتأكيدات تتعلق باللاوعي. فامتلاكي للاوعي إنما هو إمتلاك بالنسبة إلى آخر. وبالتأكيد، فإنه لن يكون ثمة معنى لهذا الأمر في النهاية إذا استطعت أن أتبنى ثانية لنفسي المعاني التي أنشأها آخر عني ومن أجلي. ولكن مرحلة الانعتاق من وعيي لصالح وعي آخر في البحث عن معنى، لتعد مرحلة أساسية بغية تكوين هذه المنطقة النفسية التي نسميها اللاوعي. وعندما نحيل دفعة واحدة، وجوهراً لا عرضا، اللاوعي إلى المنهج التأويلي أولا، وإلى وعي تأويلي آخر ثانيا، فإننا نحدد بهذا صحة التأكيد وحدود صحة كل تأكيد ينصب على واقعية اللاوعي. وباختصار، فإننا نمارس نقداً لمفهوم اللاوعي بالمعنى القوي لكلمة نقد: أي نمارس تبريراً لفحوى المعنى، وإقصاء لكل ادعاء يزعم أنه يدرك المفهوم خارج حدود صحته. ولقد يعني هذا أننا نقول إذن إن اللاوعي يمثل موضوعاً. وإنه ليكون بهذا المعنى «مكوَّنا» من مجموع الإجراءات التأويلية التي تقرأه. وبذا يكون غير مطلق، ولكنه يعد منهجاً وحواراً بالنسبة إلى التأويل. ولعله من أجل هذا، فإننا لا نستطيع أن نرى في اللاوعي واقعية فانتازية تمتلك قدرة هائلة للتفكير بدلاً عني. ولذا يجب جعل اللاوعي نسبياً. ولكن هذه النسبية لا تختلف أيضاً عن نسبية الموضوع المادي والذي تتعلق كل واقعيته بمجموع الإجراءات العلمية التي تكوِّنه. وبهذا يكون التحليل النفسي جزءاً من «العقلانية التقريبية» نفسها، والتي تعد علوم الطبيعة جزءاً منها. ونجد أننا نستطيع، إزاء

هذين المعنيين الأوليين لمصطلح النسبية، أن نتكلم، وهذا هو المعنى الثالث، عن النسبية مع شخص المحلل. ولكننا بهذا، لا نحدد مطلقاً التكوين الإبيستمولوجي لمفهوم اللاوعي، بل نحدد فقط الظروف الخاصة بكل قراءة، كما نحدد البصمة الحتمية للغة الناقلة في كل حالة من الحالات. ولكننا نكشف بهذا آنية، بل فشل التحليل، بدل أن نكشف عن مقصده وعن معناه الحقيقي. فاللاوعي بالنسبة إليه ليس سوى إسقاط للمحلل، وإنه ليقوم به بالتواطؤ مع الشخص المحلَّل. وما عدا هذا، فإن معالجة نجاح المعالجة الطبية وحدها هي التي تطمئننا بأن حقيقة اللاوعي، ليست بدعة من بدع التحليل النفسي، أي بالمعنى الذاتي المحض.

وتبدو لي هذه الأفكار، المخصصة لنسبية مفهوم اللاوعي، ضرورية لإلغاء الواقعية الساذجة التي تُسقط ـ استعادياً - في الوعي المعنى الجاهز، والمعنى النهائي، تماماً كما بني تدريجياً عبر العلاقة التأويلية. وبهذا يزال عن الواقعية الفرويدية ما ليس واقعية تجريبية بالمعنى الذي قلناه سابقا، أي ما هو تأكيد للواقع المعروف عن الغرائز الجنسية بوساطة ممثليها التمثيليين. ولذا يجب أن نقول وأن نكرر القول ضد تلك الواقعية: إن اللاوعي لا يفكر. ولكن فرويد تحديداً لا يجعل اللاوعي يفكر. ويمكن القول بهذا الخصوص إن ابتداع الكلمة ES9Id «الهو»، (والتي ترجمت ترجمة (فرنسية) سيئة إلى اسم الإشارة «هذا») ليعد عملاً عبقرياً. فاللاوعي هو «الهو» ولا شيء سوى «هو». والواقعية الفرويدية هي واقعية «الهو» في تمثيلاتها التمثيلية وليست واقعية ساذجة لمعنى عدم الوعي. بيد أنه، بانقلاب غريب، تعود هذه الواقعية الساذجة لكي تعطي وعياً لعدم الوعي، وإنها لتنتهي إلى هذا الكائن المسخ: مثالية للوعي غير الواعي. ولن تكون هذه الواقعية الوهمية أبداً سوى مثالية معنى مسقط في «شيء» مفكَّر.

ويجب إذن أن لا نتوقف عن الذهاب والإياب بين الواقعية التجريبية والمثالية المتعالية. ويجب تأكيد الأولى ضد كل ادعاء للوعي المباشر على معرفة نفسه في الحقيقة. ولكن يجب تأكيد الثانية ضد كل ميتافيزيقية وهمية

تعطي وعياً ذاتياً للاوعي. فاللاوعي تكونه مجموع الإجراءات التأويلية التي تقرأه.

3 ـ الوعي بوصفه مهمة

لقد تكلمت في بداية هذا العرض عن مصاب الظاهراتي إزاء اللاوعي. وقلت إن الوعي ليعدل في غموضه اللاوعي. فهل يجب علينا أن نستخلص بأنه لم يعد ثمة ما يقال الآن عن الوعي؟ لا أبداً. إن كل ما يمكننا أن نقول بعد فرويد عن الوعي، يبدو لي أنه مدمج في هذه الصيغة: الوعي ليس أصلا، ولكنه مهمة. وما دمنا نعلم الآن ما نعلم عن الوعي، فأي معنى يمكننا أن نعطيه لهذه المهمة؟ وإننا إذ نطرح هذا السؤال، فإننا نبلغ معرفة ليست واقعية أيضا، ولكنها معرفة جدلية عن عدم الوعي. أما الأولى، فقد كانت من اختصاص التحليل. وأما الثانية، فقد كانت بشكل مسبق من اختصاص الإنسان العادي والفيلسوف. والسؤال هو: ماذا يعني اللاوعي بالنسبة إلى كائن مهمته أن يكون واعياً؟ وهذا السؤال ملازم لسؤال آخر: ماذا يكون الوعي بوصفه مهمة بالنسبة إلى كائن مشدود على نحو من الأنحاء إلى عوامل التكرار، بل الانكفاء التي يمثل اللاوعي معظمها؟

سأسلم الآن نفسي إلى هذا الاستقصاء الجدلي، من غير أن أحاول التخفيف من عناء الحركات الشاقة للذهاب والإياب، والتي تبدو لي حتمية، بل ضرورية. ومع ذلك، فلقد استطعنا في التحليلات السابقة أن ننجز هذا الذهاب والإياب بين الوعي وعدم الوعي. فاكتشاف غير المفكر فيه في المفكر فيه، هو الذي قادنا إلى عتبة اللاوعي. ولكن واقعية اللاوعي هي التي أخرجتنا من الأحكام المسبقة للوعي وأرغمتنا على وضعه في النهاية وليس في الأصل.

سأنطلق الآن من قطب الوعي. ويجب علينا بالضرورة، بعد فرويد، أن نتكلم عن الوعي مستخدمين مصطلح التخلق التعاقبي. وأريد أن أقول بهذا إن مسألة الوعي تبدو لي أنها مرتبطة بهذا السؤال الآخر: كيف لإنسان يخرج من طفولته، أن يصبح بالغاً؟ إن هذا السؤال بالضبط هو سؤال معكوس لسؤال

المحلل. فالمحلل يكشف عن إنسان يقع فريسة لطفولته. وإن هذه الرؤية الشقية للوعي التي يقترحها لهذا الوعي كونه فريسة لثلاثة مهيمنين ـ الهو، والأنا الأعلى، والواقع ـ لتحدد مهمة الوعي بوصفها تجويفا، كما تحددها سلباً بوصفها التخلق التعاقبي.

ولكن ما إن تلفظنا بهذه الكلمات ـ الوعي بوصفه خلقاً تعاقبياً ـ حتى صرنا في خطر الوقوع ثانية في علم النفس الاستبطاني. ومادام هذا هكذا، فيجب أن نتخلى تماما، كما أظن، عن علم نفس الوعي. وكذلك يبدو لي أيضا، أنه من مثل علم نفس الوعي هذا، قد خرجت كل المحاولات الهشة لإنشاء مفهوم الوعي انطلاقاً من مفهوم «منطقة الصراعات»، كما هي الحال بالنسبة إلى مدرسة هارتمان. وإني لأرى بالأحرى أنه يجب أن نتعمد عقد صلة بين التحليل النفسي الفرويدي والنهج المنتسب إلى هيجل في «ظاهراتية الروح». وهذا المنهج لا يعد تهذيباً للاستبطان، ذلك لأن هيجل لا ينشر بقية «صوره» في امتداد الوعي المباشر. فهذا التكوين ليس تكويناً للوعي أو ليس تكويناً في الوعي، إنه تكوين للروح في الخطاب. وإن صوراً تشبه تلك التي تشخص «ظاهراتية الروح» هي وحدها فقط لا تختزل إلى الدالات المفتاحية ـ الأب، والقضيب، والموت، والأم ـ التي تتجسد فيها كل السلاسل الدالة تبعاً للتحليل النفسي. وإني لأقول إذن إن الإنسان لا يصبح بالغاً إلا عندما يصبح متمكناً من دالات مفتاحية جديدة، وقريبة من لحظات الروح في ظاهراتية هيجل، والتي تنظم حلقات للمعنى لا تختزل مطلقاً إلى التأويل الفرويدي.

لنأخذ المثل المعروف والشائع عن السيد والعبد عند هيجل. وسنجد أن هذه الجدلية ليست على الإطلاق جدلية الوعي. إذ الرهان يكمن في ولادة الذات: إن المقصود، باللغة الهيجيلية، هو الانتقال من الرغبة، بوصفها رغبة في الآخر، إلى الاعتراف بالذات. فما هو المقصود؟ إن المقصود بالضبط هو ولادة الذات في ازدواجية الوعي. إذ لا توجد ذات سابقة (وكذلك، كما يذكر به Waelhens، لا يوجد موت، أي موت إنساني، قبل الذات).

وهكذا، فإن مراحل هذا التمييز لتجعلنا نعبر «مناطق» من المعاني

الإنسانية، هي في جوهرها معاني غير جنسية. وإني لأقول مؤكداً في جوهرها: سأعود بعد قليل في حركة الإياب نحو عدم الوعي إلى الاستثمار الشبقي الثانوي لهذه العلاقات الإنسانية المتداخلة. ولكن بشكل أولي، فإن مناطق المعنى هذه، في تكوينها الجوهري، لم يكوِّنها هذا الاستثمار الشبقي. ولذا، فإني أقترح أن نميز بين ثلاث مناطق للمعنى، يمكن أن توضع، باختصار، في ثلاثية: التملك، السلطة، والتقدير.

وإني لأفهم أن علاقات التملك هي علاقات معقودة بمناسبة التملك، وبمناسبة العمل في حالة من حالات «الندرة». ونحن إلى يومنا هذا لا نعرف شروطاً أخرى للتملك الإنساني. بيد أننا نلاحظ بمناسبة هذه العلاقات ميلاد مشاعر إنسانية جديدة لا تنتمي إلى المنطقة البيولوجية. وإن هذه المشاعر لا تنبثق عن الحياة. إنها تنبثق عن التفكير في النشاط الإنساني، وعن ميدان جديد للشيء ـ عن موضوعية خاصة ـ هي الموضوعية «الاقتصادية». وإن الإنسان ليبدو هنا كائناً خليقا «بالاقتصاد». وإنه ليكون، بالمناسبة نفسها، خليقاً بمشاعر تتعلق بالتملك كما تتعلق باستلاب من نوع جديد، وهو استلاب غير شبقي في جوهره. وقد قام ماركس بوصفه منذ كتابته في مرحلة الشباب. وهو ما أصبح في كتابه «رأس المال» «حرز» البضاعة التي غدت مالاً. وهذا هو الاستلاب الاقتصادي الذي بيَّن ماركس أنه استلاب قادر أن يولِّد «وعياً مزيفا»، أي الفكر، «الأيديولوجي». وهكذا يصبح الإنسان بالغاً وفي الوقت نفسه يصبح خليقاً باستلاب راشد. بيد أن الأكثر أهمية لكي يسجل، هو أن بؤرة انتشار هذه المشاعر، وهذه الانفعالات، وهذا الاستلاب، إنما هي الأشياء الجديدة، وقيم التبادل، والعلامات المالية، والبنى، والمؤسسات. وإننا لنقول حينئذ إن الإنسان يصبح وعي ذاته بما إنه يعيش هذه الموضوعية الاقتصادية بوصفها نمطاً جديداً لذاتيته، وإنه ليصل هكذا إلى «مشاعر» إنسانية خاصة تتعلق بجهوزية الأشياء بوصفها أشياء مشغولة، ومصنوعة، ومملوكة، بينما يصنع هو من نفسه مالكاً منزوع الملكية. وإن هذه الموضوعية الجديدة هي التي تولِّد الغرائز الجنسية والتمثيلات، والتمثيلات والمؤثرات. ولهذا، فإننا لا نستطيع أن نقول

إن الأم تمثل واقعاً اقتصاديا، ليس فقط لأنها لا تستهلك، كما قيل، إنها تستهلك، ولكن هذا لن يكون في داخل علاقة ذات موضوعية اقتصادية، مرتبطة بالعمل، وبالتبادل، وبالتملك.

وسيكون من الواجب فحص منطقة السلطة بالطريقة نفسها، من منظور الموضوعية، والمشاعر، والاستلاب الذي تولده هذه الموضوعية. ذلك لأنها تقيم نفسها بالفعل في إطار بنية موضوعية. وإن هيجل ليتكلم بهذه المناسبة عن «الروح الموضوعية»، وذلك لكي يفصح عن البنى والمؤسسات التي تنطوي فيها وتولد لنفسها بدقة علاقة الأمر والطاعة، والتي تعد جوهرية بالنسبة إلى السلطة السياسية. وإذا كانت هذه المنطقة السياسية تناسب «وعيا» خاصا، فذلك لأن الإنسان إذ يدخل في علاقة الأمر والطاعة، فإنه يولِّد بنفسه لنفسه إرادة روحية. وإننا لنرى هذا في بداية «مبادىء فلسفة الحقوق» لهيجل. وهنا أيضا، فإن إعلاء الوعي إنْ هو إلا مثيل لإعلاء «الموضوعية». وهذه مشاعر «إنسانية» تنظم حول هذا «الشيء»، حول السلطة: دسيسة، طموح، خضوع، مسؤولية. وكذلك أيضا، استلاب خاص بدأ القدماء بوصفه من خلال صورة الطاغية. ولقد أوضح أفلاطون تماماً كيف أن أمراض الروح، التي تعرضها صورة الطاغية، تنتشر انطلاقاً من مركز يسميه ـ **dunamis** القوة ـ وتشع إلى أن تصل إلى منطقة اللغة على شكل «تملق». وهكذا، فإن الطاغية يستدعي «السفسطائي». ويمكن القول، منذ هذه اللحظة، إن الإنسان واعٍ بما إنه يقدر أن يدخل في الإشكالية السياسية للسلطة. وإنه لينضم إلى مشاعِر تدور حول السلطة، ويطلق عنان نفسه إلى الشرور التي تلتحق بها. وثمة منطقة راشدة من الشعور بالذنب تلد هنا. فلقد قال ألان بعد أفلاطون إن السلطة لتجعل المرء مجنوناً. وإننا لنرى جيداً من هذا المثل الثاني كيف أن علم نفس الوعي ليس سوى الظل المحمول، في التفكير الذاتي، لهذه الحركة من الصور التي يجوبها الإنسان مولِّداً الموضوعية الاقتصادية، ثم الموضوعية السياسية.

وإنه لبإمكاننا أن نقول الشيء نفسه عن المنطقة الثالثة بالمعنى الإنساني الدقيق، منطقة التقدير. وهكذا، يمكننا أن نفهم الحركة الثالثة: إن تأسيس الذات لا ينقضي لا في اقتصاد، ولا في سياسة. وإنه ليتابع نفسه في منطقة

الثقافة. وهنا أيضا، فإن علم النفس لا يعانق سوى الظل، أي العزم القائم في كل إنسان يتطلع أن يكون مقدَّرا، ومؤيَّدا، ومعترفاً به بوصفه شخصاً. وإن وجودي الذي يعد لأجلي، إنما هو تابع لهذا التأسيس للذات في رأي الآخر. فذاتي إذا تجرأت على قول هذا يتلقاها رأي الآخر الذي يكرسها. ولكن هذا التأسيس للذوات، وهذا التأسيس المتبادل بواسطة الرأي، تقوده الصورة الجديدة التي يمكن أن نقول عنها، بمعنى جديد، إنها «موضوعية». وقد لا تتناسب المؤسسات معها دائماً. ومع ذلك، فإن هذه الصورة للإنسان لتعد موضوعاً للبحث في الأعمال الأدبية والصروح الفنية. وإننا لنرى أنه في هذه الموضوعية لجنس جديد، يتتبع التنقيب في إمكانات الإنسان. ولذا، فإن فان غوغ عندما يرسم كرسيا، فإنه يرسم الإنسان، ويعرض صورة للإنسان، أي هذا الذي يمتلك عالماً ممثَّلاً. وهكذا، فإن الشهادات الثقافية تعطي كثافة «الشيء» لهذه «الصور» عن الإنسان. وإنها لتجعلها قائمة وفي وسط البشر وتجسدها في «أعمال فنية». وإنه لمن خلال هذه الأعمال، وبوساطة هذه الصروح، فإن كرامة الإنسان تتكون، كما يتكون تقدير الذات. وأخيرا، فإنه في هذا المستوى يستطيع الإنسان أن يستلب، وأن ينحط، وأن يكون موضع استهزاء، وأن يتلاشى.

هذا هو التفسير الذي نستطيع، كما يبدو لي، أن نعطيه «للوعي»، من خلال منهج لم يعد هو منهج علم نفس الوعي، ولكنه منهج التفكير الذي يمتلك انطلاقته في الحركة الموضوعية لصور الإنسان. وإن هذه الحركة الموضوعية هي ما يسميه هيجيل الروح. وإنه لعن طريق التفكير، يمكن أن تُشتق الذاتية التي تكون نفسها في الوقت الذي تلد فيه هذه الموضوعية ذاتها.

وكما نرى، فإن هذه المقاربة غير المباشرة، والوسيطة للوعي لا علاقة لها بالحضور المباشر للوعي بذاته، مع يقين مباشر للذات بذاتها نفسها.

وتعد القضية التي تميل إليها كل هذه الدراسة ناضجة الآن. فنحن عندما نعطي للاوعي الفرويدي وجهاً آخر غير الوعي الشفاف، والأكيد من ذاته مباشرة، فماذا يحصل للاوعي؟ وماذا يحصل لواقعية اللّاوعي عندما نضعها في

علاقة جدلية مع إدراك الوعي الوسيط لذاته؟ يبدو لي أنه يمكن التقاط هذه الجدلية في زمنين. فنحن في الزمن الأول، يمكننا أن نفهمها بوصفهما علاقة تعارض. وإننا لنستطيع أن نعارض الإجراء الانكفائي للتحليل الفرويدي بالإجراء المتدرج للتركيب الهيجلي. ولكننا سنرى أن وجهة النظر هذه، ستبقى مجردة، ومحتاجة أن يصار إلى تجاوزها. فهل ثمة حاجة إلى الإقامة طويلاً لكي يكون هناك حق لتجاوزها. ولكن إلى أين؟ هذا ما سنقوله فيما بعد، بشكل أولي جدا، فأنا أعترف بأن رؤيتي سيئة جداً للزمن الثاني الذي يجعل هذه الجدلية واقعية.

سأجعل الإجرائين متعارضين على نحو مؤقت إذن: الإجراء التحليلي باتجاه عدم الوعي، والإجراء التركيبي باتجاه الوعي.

وإني لأقترح أن ننطلق من الصيغة التالية: إن الوعي هو الحركة التي تدمر من غير توقف نقطة انطلاقها، ولا ترتكز على ذاتها إلا في النهاية. وبقول آخر إنها تلك التي لا تملك معناها إلا من خلال صور لاحقة. فالصورة الجديدة هي التي تستطيع وحدها أن تكشف، بعد فوات الأوان، معنى الصور السابقة. وهكذا نجد أن الرواقية في «ظاهراتية الروح»، وبوصفها لحظة وعي، لا تنكشف في معناها العميق إلا في الشكوكية، ذلك لأنها تكشف عن سمة عدم التمييز بين موقف السيد والعبد إزاء الحرية المفكر بها فقط. وإن الأمر ليكون كذلك بالنسبة إلى كل الصور. وإنه ليمكننا ان نقول بصورة عامة جداً إن إدراك الوعي ليذهب دائماً من الأمام إلى الخلف. فهل نمتلك هنا المفتاح الجدلي للوعي واللاوعي؟ وبالفعل، فإن الوعي ليعني في العمق أن الإدراك يصدر دائماً عن صور سابقة، وأننا نفهم هذا السابق بمعنى زمني محض ووقائعي أو بمعنى رمزي. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعد فريسة لطفولته: إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا تتوقف طفولته عن شده إلى الوراء. ولقد يعني هذا حينئذ أن عدم الوعي هو المبدأ الذي يقوم وراء كل الانكفاءات وكل ركود. لنفترض أننا خففنا السمة التاريخية حصراً لهذا التأويل بوساطة الماضي، فإننا سنجد أنفسنا أمام سابق رمزي إذا أردنا تأويل اللاوعي بوصفه نظاماً للدالات

المفتاحية التي كانت على الدوام موجودة هنا. فأسبقية الكبت الأولي بالنسبة إلى الكبت الثانوي، وأسبقية الدالات المفتاحية بالنسبة إلى كل الأحداث الزمنية المؤوَّلة، لتحيلنا إلى معنى للأسبقية أكثر رمزية، ولكنه يستمر بتزويد النظام المعاكس للوعي بالمراقبة التي نبحث عنها. وإننا سنقول إذن بكلمات عامة جداً: إن الوعي يمثل نظام النهاية، بينما يمثل اللاوعي النظام الأساسي الأولي.

تسمح لنا هذه الصياغة بالعودة إلى نقطة أثيرت سابقاً وتركت معلقة: إنها نقطة تقاطع تفسيرين في التجربة نفسها. وإني لأشير بالفعل مثلاً إلى إمكانية تأويل الرابط السياسي في وقت واحد بوساطة صور ظاهراتية الروح وبوساطة التوظيف الشبقي الذي تكلم عنه فرويد في «تحليل الأنا وعلم النفس الجماعي». إذ لا يقوم التفسيران بالإقصاء المتبادل، ولكنهما يتواشجان. وإنه ليمكننا القول من جهة، كما فعلنا ذلك في الأعلى، إن الرابط السياسي لم يتشكل انطلاقاً من التمثيلات الغرزية الأولية، ولكن انطلاقاً من موضوعية السلطة، والمشاعر، والانفعالات التي تصدر عنها. ولكن يجب القول، من جهة أخرى، إن أي صورة من صور ظاهراتية الروح لا تخلو من التوظيف الشبقي، وبالتالي من الانجذاب النكوصي الذي يمارسه عليها الوضع الغرزي. وهكذا، فإن التأويل الفرويدي للقائد المعظم بوساطة التوظيف الشبقي اللواطي هو في غاية الصحة. وهذا لا يعني أن السياسي جنسي. ولكن يعني بأنه سياسي مزيف من حيث هو انتقال إلى سياسة العلاقة بين البشر، التي تتولد في المنطقة الشبقية. وبهذا المعنى، فإن التحليل محق إذ يحذر من الانفعال السياسي الذي يجد فيه تسريبا، وقناعاً. ولكنه لن يستطيع أبداً أن ينجح في صنع تكوين متكامل للعلاقة السياسية انطلاقاً من منطقة الغرائز الجنسية. وكل ما نستطيع أن نقول هو أن التحليل النفسي للمناضل السياسي سيهدم النزعة السياسية إذا لم تكن غير توظيف شبقي لصورة القائد. ولكنها ستطلق نزعة سياسية أصيلة على مقدار مقاومة هذه النزعة للاختزال، وستنكشف مولودة فعلاً من الإشكالية السياسية بما هي كذلك. وهذا هو معنى كلمة أفلاطون في الجمهورية: «إن الحاكم الفعلي، أي الفيلسوف، إنما يحكم من غير هوى».

ويمكننا أن نتناول ثانية بالطريقة نفسها علاقة الملكية. وسنجد أننا نقف إزاء قراءتين ممكنتين على الدوام: أما الأولى، فتكون انطلاقاً من الشغل. وأما الأخرى، فتكون انطلاقاً من علاقة الجسد الخاص أو انطلاقاً من المرحلة الشرجية، إلى آخره. ولكن المكونين ليسا من المستوى نفسه. فأحدهما يعد مكوِّنا، بينما الآخر فلا يكشف إلا عن لعبة الأقنعة والتبادل، وإنه لا يشرح في النهاية إلا الوعي «الزائف». وأفضل أن أتريث مع مثل مستعار من ميدان الرموز التي تخلقها الثقافة. وسأحاول حول هذا المثل أن أوجز التعارض الجدلي لتأويلي الرموز. فأحدها يتجه نحو اكتشاف الصور اللاحقة ـ أي نحو تأويل الوعي ـ والآخر يتجه نحو الصور السابقة ـ أي نحو تأويل اللاوعي.

سيسمح لنا كتاب «أوديب ـ ملكاً» لسوفوكل بالوقوف على بيان التأويلين. فما الذي يتضمنه «أوديب ـ ملكاً»؟ ثمة طريقتان لتأويل التراجيديا: الأولى بالانكفاء إلى العقدة الأصلية التي هي تحديداً عقدة أوديب: وهذه العقدة هي عقدة فرويد نفسه في «تأويل الأحلام» ـ والأخرى، فتتم بالتركيب المتدرج باتجاه إشكالية لا تشترك في شيء مع عقدة أوديب. وتبعاً لفرويد. فإن تأثير المسرحية على المشاهد لا يأتي، كما نقول ذلك في الجماليات الكلاسيكية، من صراع القدر والحرية، ولكن من طبيعة «هذا» القدر الذي نعلمه من غير أن نعرفه. يقول فرويد: «إن قدره يثير مشاعرنا، لأنه من الممكن أن يكون قدرنا، والسبب في ذلك لأن الوحي الإلهي، عند ولادتنا، قد نطق ضدنا بهذه اللعنة نفسها» (مرجع سابق. ص 239). ثم قال بعد ذلك: «إن أوديب لا يفعل شيئاً سوى أنه ينجز أماني طفولتنا» (ص 239). وإن رعبنا ليشرح فقط عنف كبتنا الخاص أمام تجليات اندفاعاتنا.

إن هذه القراءة ممكنة، وهي مضيئة وضرورية. ولكن توجد قراءة أخرى: إنها لا تتعلق بدراما ارتكاب المحارم وبجريمة قتل الأب التي تحققت، ولكن بتراجيديا الحقيقة. كما لا تتعلق بعلاقة أوديب بأبي الهول، ولكن بعلاقة أوديب بالعراف. وثمة من سيعترض علي فيقول إن هذه العلاقة الثانية هي علاقة التحليل النفسي ذاتها. ألم يقل فرويد نفسه: «ليست المسرحية سوى كشف

تدريجي ومقاس بمهارة فائقة ـ وتقارن بتحليل نفسي ـ وذلك لأن أوديب نفسه هو قاتل لايوس، ولكنه أيضاً ابن الضحية وابن جوكاست» (ص 239)؟ ولكن يجب الذهاب إلى أبعد من هذا: إن إبداع سوفوكل، ليس آلة تجعل عقدة أوديب تحيا ثانية عن طريق أداة مضاعفة لإنجاز خيالي للتوفيق الذي يرضي الـ «الهو»، وللعقوبة المثالية التي ترضي «الأنا الأعلى». فمن خلال تكرار ما كان موجودا، ومن خلال السوابق المرضية، فإن الشاعر المأساوي قد أحيا إشكالية ثانية، هي إشكالية تراجيديا وعي الذات. وثمة دراما من الدرجة الثانية، متجهة نحو «أوديب في كولون»، تتمفصل على الثانية. وبالمناسبة نفسها، فإن أوديب ذاته يدخل في عقدة ثانية للذنب، وناضجة بنقاء، ألا وهي عقدة ذنب العدل الخاص. وإنه إذ لعن في بداية التراجيديا الرجل المدنس المجهول والذي هو سبب الطاعون، فقد لعن نفسه مستثنياً أن يستطيع هذا الرجل أن يكون هو نفسه. وكل البقية ليست سوى التقدم نحو خراب هذا الوعي المزهو الذي افترض براءته. وكذلك، فإنه يجب على أوديب أن يتحطم في كبريائه عن طريق الألم. وبمعنى ما، فإن هذه الدراما من الدرجة الثانية تنتمي أيضاً إلى التراجيديا البدائية، وذلك لأن عقاب المذنب ينهي الجريمة. ولكن هذه الحركة من الجريمة إلى العقاب تطور دراما ثانوية هي التراجيديا نفسها. وإن الحماس من أجل الحقيقة الذي يحرك بحث المزاوجة هو بحث غير نقي: إنه زهو الملك. وزهو رجل يظن أن لا علاقة له بالحقيقة. وينتمي هذا الزهو إلى زهو بروميثية. وإن حماسه لهو حماس عدم المعرفة. وإن تيريزياس وحده هو الذي يمثل سلطة الحقيقة، وإن هذه الخيلاء هي التي تكون فعلاً المدير لإدانته. وتعتبر عقدة الذنب لهذه الخيلاء عن نفسها في الغضب الهائج ضد تيريزياس. وهي ليست عقدة ذنب جنسية، بل هي الغضب من عدم المعرفة. وإنه لصحيح أنها تعبر عن نفسها من خلال جهد أوديب لكي يتبرأ من الجريمة الأولية التي لم يكن مذنباً بها. ولكن هذه العقدة الخاصة للذنب، والتي هي أقل من دراما الحقيقة، لتتطلب كشفاً خاصاً. وتقدم سيرورة الكشف هذه صورة «العراف». وهكذا، فإن أوديب ليس هو المركز الذي تصدر الحقيقة عنه، ولكنه تيريزياس. ذلك لأن أوديب هو ملك فقط. ولهذا، فإن التراجيديا هي تراجيديا أوديب

الملك، وليست تراجيديا قتل الأب أو جريمة ارتكاب المحارم. ويمثل أوديب بهذا العظمة الإنسانية. ويجب أن تكشف عن خيلائه صورة تستحوذ على رؤية الشمولية. وإن هذه الصورة القريبة من صورة المجنون في التراجيديا الإليزابيثية، ليست تراجيدية في ذاتها، بل هي تعبر بالأحرى عن هجمة الكوميديا في داخل التراجيديا. ويسمي سوفوكل نفسه هذه الصورة للعراف «سلطة الحقيقة». وسيصل أوديب نفسه إلى هذه السلطة عن طريق الألم. ويعد هذا الوصل بين غضب أوديب وسلطة الحقيقة نواة التراجيديا الحقيقية لأوديب. وهذه النواة ليست هي مشكلة الجنس، ولكنها مشكلة النور. ويعد أبولون الرمز لذلك. ولعلنا نستطيع أن نقول إن أبولون هو نفسه الذي يدعو أوديب لكي يعرف نفسه بنفسه والذي دعا سقراط لكي يتفحص بقية البشر ونفسه، ولكي يقول إن الحياة التي لم تكن مفحوصة ليست جديرة بأن تعاش. وإذا كان هذا هكذا، فإن العقاب الذاتي لأوديب ينتمي هو نفسه إلى الدرامتين المضفورتين الواحدة في الأخرى. فأوديب يفقأ عينيه. وهذا مثل كامل للعقاب الذاتي، وللقسوة ضد الذات. وهو أيضاً النقطة المتطرفة للسلوك المازوشي. وإن هذا لصحيح بمعنى من المعاني. بل إن الجوقة لتفهمه هكذا، وإن أوديب ليتوب فيما بعد من هذا العنف الجديد كما يتوب من عقدة ذنبه القصوى. ولكن بما إن تراجيديا الحقيقة تنتمي إلى تراجيديا الجنس وتنجو منها في الوقت ذاته، فإن معنى العقاب ينكشف أنه مزدوج أيضاً. إنه ينتمي إلى دراما معرفة الذات، ويستخلص معناه من علاقة أوديب بتيريزياس. وإن تيريزياس هو العراف، ولكن هذا العراف أعمى. وإن أوديب ليرى بعينيه، ولكن فهمه أعمى. وهو إذ يفقد البصر، فإنه يتلقى الرؤية. وأما العقاب بوصفه سلوكاً مازوشيا، فإنه يصبح ليل المعاني، والفهم، والإرادة: «توقف عن الرغبة في أن تكون السيد دائما، إرم كريون، لأن ما حملته إليك انتصاراتك السابقة، لم تخدمك دائماً في الحياة». وهكذا، فإن القدر الخارجي قد أصبح قدراً داخلياً. وإن الإنسان الملعون قد أصبح، مثل تيريزياس، العراف الأعمى. فجحيم الحقيقة هي بركة الرؤية. ولم يتكشف هذا المعنى النهائي للتراجيديا بعد في «أوديب الملك». وإنه سيبقى مخفياً إلى أن يستبطن أوديب تماماً ليس فقط معنى ولادته، ولكن أيضاً معنى

غضبه ومعنى عقابه الذاتي. وسيكون في هذه اللحظة نفسها خارج الموت، بما إن الموت يبقى لعنة الحياة والتهديد الأعلى بالنسبة إلى الوجود غير النقي.

يوجد إذن تأويلان: يتجه الأول نحو انبثاق الرموز الجديدة، والصور المتسامية، التي تلهمها الأخيرة كما في كتاب ظاهراتية الروح، والتي هي ليست صورة، ولكنها معرفة ـ ويتجه الثاني نحو انبعاث الرموز القديمة مرة أخرى. ولقد قلنا إن الأول يقضي بتحريف نص ذي فجوات، ولكن الثاني يقضي بتشكيل الأفكار الجديدة التي يحييها الرمز وليس بإعادة إنشاء نص مبتور. وهكذا، فإن ازدواجية التأويل تجلي ازدواجية تتناسب مع الرموز نفسها. وثمة شعاعان موجهان للرموز على نحو من الأنحاء: إنها، من جهة، تكرر طفولتها، بكل معاني التكرار، الزمانية وغير الزمانية. وهي تسبر، من جهة أخرى، حياتنا البالغة: آه يا نفسي النبيوية، يقول هاملت. وإنهما، تحت هذا الشكل الثاني، ليمثلان الخطاب غير المباشر لإمكاناتنا الأكثر جذرية. ويكون الرمز، إزاء هذه الإمكانات، مستقبلياً. وليست الثقافة شيئاً آخر سوى هذا التخلق المتعاقب، وهذا التكون القديم «لصور» الصيرورة الناضجة للإنسان. فخلق «الأعمال»، و«النصب»، و«المؤسسات» الثقافية ليس إسقاطاً للقدرة المرمَّزة التي يكشف عنها التحليل الانكفائي. إنه انبثاق التشكل «Bildung». وسأتكلم، إذا أردتم، عن الوظيفة «التشكيلية»، وليس عن الإسقاطية فقط، وذلك من أجل تمييز هذه الانبثاقات الرمزية التي تشخص إعلاء الوعي بالذات. فالرموز، هنا، تعبر بإعلاء ما تعبر عنه. ولقد تكون لها بهذا الشكل تربية. ذلك لأنها تفتح ما تكتشفه. وبهذا المعنى، فإن الثقافة ليست حلماً: إن الحلم يخفي، وأما الثقافة فتظهر وتكشف.

ما هي الصدمة التي تحدث إذن بعودة هذه الجدلية لهذين التأويلين ولهذين الطريقين من طرق الترميز على الجدلية التي تستهدفها: هل هي جدلية الوعي واللاوعي؟ ومهما يطول الزمن الذي نمكث فيه متخذين وجهة نظر التعارض بين الوعي واللاوعي، فسيتبين أنهما ينتميان إلى تأويلين متعاكسين، تقدمي ونكوصي: سنقول إن الوعي هو التاريخ وإن اللاوعي هو القدر. إنه قدر

خلفي للطفولة ـ وهو قدر خلفي لرموز موجودة هنا من قبل ومكررة، وقدر لتكرار الموضوعات نفسها على شكل دورات حلزونية مختلفة للحلزون. ومع ذلك، فإن الإنسان مسؤول عن الخروج من طفولته، وعن تهشيم التكرار، وعن تكوين التاريخ الذي استقطبته الصور القبلية، والعقيدة الأخروية. وأما اللاوعي، فهو أصل، وتكوين، على حين أن الوعي هو نهاية للأزمنة، ونهاية للعالم. بيد أن التعارض الذي نقوم فيه هو تعارض مجرد. ولذا، يجب أن نفهم أيضاً أن نسق الصور المشدودة إلى الأمام في تعارضها، ونسق الصور التي تحيل دائماً إلى رمز موجود هنا من قبل، هو نفسه. وهذا صعب على الفهم، وإنني لأفهمه بصعوبة. ويمكننا على الأقل أن نقول ما يلي: إن الفتنة العظمى، بالنسبة إلى ما نحن فيه، ستكون في الإعلان: يفسر اللاوعي في الإنسان الجزء المنحط، والتحتي، والمظلم. وإنه ليمثل شغف الليل. وأما الوعي، فيعبر عن الجزء الفوقي، والعالي، والنهاري. وإنه ليمثل قانون النهار. وسيكون الهلاك حينئذ أن يسكن المرء إلى انتخابية مريحة حيث يكون الوعي واللاوعي متكاملين على نحو غامض. ويعد هذا الضرب من التوفيق صورة هزلية للجدل. وإننا لن نعزِّمها إلا إذا وصلنا إلى فهم مفاده أن التأويلين، تأويل النهار وتأويل الليل، يمثلان الشيء نفسه. فنحن لا نستطيع أن نجمع هيجل وفرويد وأن نعطي لكل واحد منهما نصف الإنسان. ويجب القول كذلك إن كل شيء في الإنسان ينتمي إلى وظائف الأعضاء، كما إن كل شيء اجتماعي. ويجب القول أيضاً إن القراءتين تغطيان الحقل نفسه بالضبط. وبالنسبة إلى الهيجلي، فإنه يوجد كل شيء في مسار الصور، بما في ذلك ما يسميه هيجل خطاب العقل والذي يستبطنه كل واحد منا بوصفه وعياً. وكذلك، فإنني أقبل أيضاً بأنه يوجد، بالنسبة إلى الفرويدي، كل شيء في التحديد التضافري للرموز الأساسية: بما في ذلك جدلية السيد والعبد. فعلاقة المحلَّل بالمحلِّل تنجز هذا تماما، ويمكن للمعالجة أن تؤول صراعاً من أجل المعرفة وذلك انطلاقاً من وضع غير متبادل وغير متعادل. فهل نتكلم عن الكائن وعن الملكية؟ لقد رأينا ذلك: امتلاك القضيب أو عدم امتلاكه، يضيعه بقبول عدم امتلاكه بالطريقة الفعلية، وهذا هو النموذج نفسه لامتلاكه، إلى آخره. وبهذا المعنى، فإنه لمن الضروري على

الامبرياليين ـ الهيجلي والفرويدي ـ أن يكونا تامين ومن غير توفيقية. وإن البرهان الأمثل هو أن كل ما نقوله عن أحدهما يمكن أن نقوله عن الآخر أيضاً. فهل ظاهرية الروح لا تنتهي بالعودة إلى المباشر،مثل السوابق التحليلية للمريض؟ وعلى العكس من ذلك، فإن النكوص إلى القديم بوساطة التحليل النفسي، ألا يعد تحركاً نحو المستقبل؟ ثم ألا يعد الوضع العلاجي في ذاته نبوءة من نبوءات الحرية؟ ولهذا، فإن الفرويدي يستطيع دائماً أن يقول إن تأويل «أوديب ـ ملك» عن طريق حوافز أخرى غير تلك التي يعطيها التحليل النفسي، لا يعبر إلا عن مقاومات المؤول للتحليل نفسه. ولهذا السبب يجب النفاذ إلى التعارض الأكثر كلية بين الوعي بوصفه تاريخاً وإلى اللاوعي بوصفه قدرا، وذلك من أجل اكتساب الحق بتجاوز هذا التعارض ومن أجل فهم هوية التنظيمين ـ أحدهما يمثل الأطروحة التوليفية للوعي، في حين تمثل الثانية تحليل اللاوعي. ولكن لا يسمح التعارض لنا ولا هوية التأويلين بالنزعة الانتقائية: ثمة ثلاثة قياسات للاوعي، وإصبعان لما قبل الوعي، وقبضة صغيرة من الوعي، وهذا ما لا يجب فعله بأي ثمن. ولذا كانت النزعة الانتقائية على الدوام عدواً للجدل.

لننظر إلى الطريق الذي قطعناه. فلقد انطلقنا من فشل ظاهراتية الوعي: يمثل الوعي المباشر يقينا، ولكنه لا يمثل حقيقة، وهذا ما قلناه. فعدم الفكر الذي يحيل الفكر إليه لا يمثل اللاوعي. ولقد قادنا هذا الفشل إلى فحص عناوين واقعية اللاوعي. فظهر لنا بوصفه واقعية «راسخة»، وتلازماً لمثالية متعالية تمنعنا من جعل اللاوعي يفكر. ثم توجب علينا أن نتجاوز واقعية اللاوعي هذه، والتي لا يكون الوعي بموجبها سوى «مكان» في موضع الحجج الفرعية. ولما كان ذلك كذلك، فلقد حاولنا أن نفكر الوعي واللاوعي الواحد عن طريق الآخر، وذلك إذ فكرنا بالواحد ضد الآخر، متبعين في ذلك التعارض الكانتي للسلبيات العظمى. ولقد أقمنا في هذه المرحلة الزمن الأطول. ولكي ندعم المشروع، فقد تخلينا تماماً عن علم نفس الوعي، الذي ربما كان سيقودنا من غير فرويد، كما كان سيقودنا ربما من غير هوسرل.

وهذه الظاهرية هي ظاهرية الروح، بالمعنى الهيجلي، وهي التي قادتنا. وإن الوعي الذي يمثل فيه اللاوعي الآخر، ليس هو حضور المرء لذاته، وإدراك المضمون، ولكنه الاستعداد لإعادة السير في خطى مسيرة صور الروح. ولقد بدا لنا تأويل هذه الصور، من خلال الرموز التي تلد فيها، بوصفه الواجهة الحقيقية للتأويل النكوصي: ينكشف معنى التأويل النكوصي عندما يجد بالمقابل آخره في التأويل التقدمي لظاهرية الروح. وإن اللاوعي ليكتشف نفسه الآن كما لو أنه آخر لآخره، أي كما لو أنه قدر متعارض مع التاريخ التقدمي الموجه نحو كلية مجيء الروح. وإن ما يبقى موضع تساؤل في النهاية، هو الهوية الأساسية لهذين التأويلين. وهي هوية تجعلنا نقول: إن ظاهراتية الروح وحفريات اللاوعي لتتكلمان ليس عن نصفين للإنسان، ولكن كل واحد منهما يتكلم عن الإنسان بشموليته.

فإذا كان الأمر كذلك، فإن الوعي المتناهي ربما يكون فقط طريقة للعيش، وذلك على شكل قدر محدود وميت، وهوية الروح، المنظور إليها في هذه الصور الجوهرية، مع اللاوعي، وقد أدركناه في دالاته المفتاحية. فإذا فهمنا هذه الهوية بين تقدم صور الروح والنكوص نحو الدالات المفتاحية للاوعي، فإننا سنفهم أيضاً كلمة فرويد، التي تم الاستشهاد بها مرات كثيرة: Wo es war, sol lich warden حيث كان «الهو» على الأنا أن تصبح.

التحليل النفسي
وحركة الثقافة المعاصرة

ثمة قضية مهمة تتعلق بمكان التحليل النفسي في حركة الثقافة المعاصرة، وإنها لتتطلب مقارنة محدودة وكاشفة عن الجوهري في الوقت نفسه: أما محدودة، فذلك إذا كان عليها أن تفسح المجال للمناقشة وللتحقق. وأما كاشفة، فذلك إذا كان عليها أن تعطي فكرة سعة الظاهرة الثقافية التي يمثلها التحليل النفسي بيننا. وإن إعادة قراءة لنصوص فرويد عن الثقافة لتستطيع تقديم مثل هذه المقاربة. وتؤكد هذه المحاولات فعلاً أن التحليل النفسي لا يتعلق

بالثقافة بشكل تابع أو غير مباشر. وبعيداً عن أن يكون تفسيراً لنفايات الوجود الإنساني، وظهور البشر، فإنه يبين قصده الحقيقي عندما يرتفع إلى مستوى التأويل الثقافي، وذلك بتفجير الإطار المحدود للعلاقة العلاجية بين المحلل ومريضه. ويعد هذا الجزء الأول من عرضنا جوهرياً بالنسبة إلى الأطروحة التي نريد إنشاءها فيما بعد، أي إنها تتسجل بصفتها تأويلاً للثقافة في حركة الثقافة المعاصرة، وذلك لأن التأويل الذي تعطيه عن الإنسان يصب بشكل أساسي ومباشر في مجمل الثقافة. وإن التأويل ليصبح معها لحظة من لحظات الثقافة. وهي إذ تؤول العالم فإنها تغيره.

إنه لمن المهم إذن أن نبين أن التحليل النفسي هو تأويل للثقافة في مجموعها، وليس تفسيراً شاملاً. وسنقول فيما بعد إن وجهة نظره محدودة، وسنقول أيضاً إنها لم تعثر بعد على مكانها في كوكبة تأويلات الثقافة - وهذا ما يجعل من معنى التحليل النفسي معنى معلقا، ويجعل مكانه غير محدد. ولكن هذا التأويل ليس محدداً من جهة موضوعه، الإنسان، والذي يريد أن يستحوذ عليه في كليته. وإنه ليس محدداً إلا بوجهة نظره: إن وجهة النظر هذه هي ما يجب فهمه ووضعه في مكانه. وإنني لأقول بكل إرادة، وأنا أتذكر سبينوزا عندما كان يتكلم عن الصفات الإلهية بوصفها «غير متناهية في الجنس»، إن التحليل النفسي هو تأويل كلي لجنس من الأجناس. وهو بهذا المعنى يعد، هو ذاته، حدثاً في ثقافتنا.

والحال، فإن ما ينقصنا هو وحدة نظر التحليل النفسي هذه، وذلك عندما نقدمه بوصفه فرعاً من علم النفس الذي امتد بالتدريج من علم النفس الفردي إلى علم النفس الاجتماعي، وإلى الفن، وإلى الأخلاق، وإلى الدين. ونجد بكل تأكيد أن النصوص العظمى للثقافة، تتراكم في القسم الأخير من حياة فرويد: «مستقبل وهم» كان في عام 1927، «وأزمة في الحضارة» عام 1930، «موسى والتوحيد» ما بين عام 1937 وعام 1939. ومع ذلك، فليس المقصود هو اتساع متأخر لعلم النفس الفردي فوق علم اجتماع الثقافة. فلقد كتب فرويد، منذ عام 1908، «الإبداع الأدبي والحلم المستيقظ». «هذيان وأحلام»

في «غراديفا» لجانسن في عام 1907. و«ذكريات الطفولة» لليوناردو دي فانشي في عام 1910، و«الطوطم والمحرم» في عام 1913، و«اعتبارات حالية حول الحرب وحول الموت» في عام 1915، و«الغرابة المقلقة» في عام 1919، و«ذكريات الطفولة في التخيل والواقع لغوته» في عام 1917، و«موسى ميكل آنج» في عام 1914، و«علم النفس الجماعي وتحليل الأنا» في عام 1921، و«العصاب النفسي الشيطاني في القرن السابع عشر» في عام 1923، و«ديستوفسكي وقتل الأب» في عام 1928. وإن كبرى التدخلات في ميدان علم الجمال، وعلم الاجتماع، وعلم الأخلاق، والدين هي إذن تدخلات معاصرة بدقة لنصوص مهمة مثل «في ما وراء مبدأ اللذة»، «الأنا والهو»، وخصوصاً لنصوص عظمى مثل «علم النفس الواصف». ويهدم التحليل النفسي في الحقيقة الحواجز التقليدية، مهما كانت المنهجيات التابعة لعلوم أخرى غير التحليل النفسي تبررها على كل حال. فهو يطبق على هذه الميادين المختلفة وجهة النظر الموحدة لهذه «النماذج»: النموذج النموذجي، والنموذج الاقتصادي، والنموذج الوراثي (اللاوعي). وإن وجهة النظر هذه هي التي تجعل من التأويل ذي التحليل النفسي تأويلاً كلياً ومحدوداً: كلياً لأنه ينطبق حتماً على كل الإنسانية، ومحدوداً لأنه لا يمتد إلى أبعد من نموذجه (أو من نماذجه). فنحن نجد، من جهة، أن فرويد قد رفض على الدوام التمييز بين ميداني علم النفس وعلم الاجتماع، كما أكد دائماً على التساوق العميق بين الفرد والجماعة، وإنه لم يحاول أن يثبت هذا على الإطلاق بوساطة أي تأمل كان حول «الكائن» النفسي أو «الكائن» الجماعي. إنه جعله ظاهراً فقط إذ كان يطبق في كل مرة النماذج الوراثية نفسها والنموذجية الاقتصادية. ولم يزعم فرويد، من جهة أخرى، على الإطلاق أنه يعطي تفسيراً شاملا، ولكنه يحمل إلى نتائجه القصوى تفسيراً بوساطة الأصول ووساطة اقتصاد الغرائز الجنسية: إنه كان يقول إنني لا أستطيع أن أتكلم عن كل شيء في الآن ذاته. وإن مساهمتي لتعد متواضعة، وجزئية، ومحدودة. ولا تعد هذه التحفظات اشتراطات أسلوبية، ولكنها تعبر عن قناعة الباحث الذي يعلم أن تفسيره يعطيه، من زاوية رؤيته، هدفاً محدودا، ولكنه مفتوح على شمولية الظاهرة الإنسانية.

1 ـ التأويل الثقافي

يجب على الدراسة التاريخية المحضة، والمهتمة بمتابعة فكر فرويد عن الثقافة، أن تبدأ بـ «تأويل الأحلام». ولقد وضع فرويد ههنا، للمرة الأولى وللأبد، إذ أول «أوديب ـ الملك» لسوفوكل، و«هاملت» لشكسبير، وحدة الإبداع الأدبي، والأسطورة، والتفكير الحلمي. وإننا لنجد كل التطورات اللاحقة متضمنة في هذا النتوش. ويضع فرويد أطروحته في «الإبداع الأدبي والحلم المستيقظ»: إن الانتقال غير المحسوس للحلم الليلي إلى اللعب، ومن هذا إلى الدعابة، وإلى التخيل، وإلى الحلم المستيقظ، ومن هذا أخيراً إلى الفولكلور، وإلى الأساطير، ومن ثم إلى الأعمال الفنية الحقيقية ليجعل المرء يفكر بأن الإبداع يعد جزءاً من الديناميكية نفسها، وأنه يتضمن البنى الاقتصادية نفسها التي تتضمنها ظواهر التسوية والإرضاء المستبدَل الذي يسمح بإنشائه على كل حال تأويل الأدب ونظرية العصاب النفسي. ولكن الذي ينقص من أجل الذهاب إلى أبعد من هذا، هو الرؤية الواضحة لنموذجية إجراءات الجهاز النفسي والاقتصادي للاستثمار والاستثمار المضاد، والذي يسمح بإعادة وضع اللذة الجمالية في ديناميكية المجموع الثقافي. وإنه لمن أجل هذا، فإننا في حدود مقال قصير، سنفصل تأويلاً يكون أكثر تنظيماً من كونه تاريخيا، وإننا سنذهب مباشرة إلى النصوص التي تعطي من الثقافة تعريفاً تركيبياً. وإنه انطلاقاً من هذه الإشكالية المركزية ليكون ممكناً تطوير نظرية عامة «للوهم» ووضع الكتابات الجمالية السابقة في موضعها، والتي يبقى معناها معلقاً ما ظل الدافع الوحيد للظاهرة الثقافية غير مرئي. ولذا يجب فهم «الإغواء» الجمالي و«الوهم» الديني معا، كما نفهم القطبين المتعارضين لبحث في التعويض هو نفسه يعد واحداً من مهمات الثقافة.

وسأقول الشيء نفسه عن الكتابات الأكثر رحابة، مثل «الطوطم والمحرم»، والذي يعيد فرويد فيه، عن طريق التحليل النفسي، تأويل نتائج علم الأعراق الذي كان سائداً في بداية القرن، والمتعلق بالأصول الطوطمية للدين وبأصول أخلاقنا الآمرة في المحظورات القديمة. ويمكن لهذه الدراسات

الوراثية أن يعاد أخذها أيضاً في إطار أوسع للتأويل النموذجي الاقتصادي. وكذلك أيضا، فإن فرويد في «مستقبل الوهم» وفي «موسى والتوحيد» يشير هو نفسه إلى مكان هذا التعبير الذي لا يلامس إلا ظاهرة جزئية، وشكلاً قديماً للدين، وليس الدين. ويتمثل مفتاح إعادة القراءة بشكل نسقي أكثر مما هو تاريخي لعمل فرويد في تطويع كل التأويلات «الوراثية» والجزئية للتأويل «النموذجي ـ الاقتصادي» الذي يعطي، هو وحده، وحدة المنظور. وتتصل هذه الملاحظة الثانية المسبقة بالأولى وتؤكدها: تمثل نظرية الوهم نقطة رسو التفسير الوراثي في التفسير النموذجي ـ الاقتصادي. ويتكرر القديم هنا نسجاً على طريقة «عودة المكبوت». وإذا كان الأمر كذلك ـ ولن نتبين منه إلا في التنفيذ ـ فإن النظام النسقي التالي يفرض نفسه: يجب الذهاب من الكل إلى الأجزاء، ومن الوظيفة المركزية الاقتصادية للثقافة إلى الوظائف الخاصة «للوهم» الديني و«للإغواء» الجمالي ـ ومن التفسير الاقتصادي إلى التفسير الوراثي.

1 ـ نموذج «اقتصادي» لظاهرة الثقافة

ما هي الثقافة؟ لنقل أولا، وبشكل سلبي، ليس ثمة مجال لإقامة تعارض بين الحضارة والثقافة. وإن هذا الرفض في الدخول في التمييز إذ يمر بالصيرورة الكلاسيكية ليكون هو بذاته جد مضيء. فلا يوجد، من جهة، مشروع نفعي للهيمنة على قوى الطبيعة يتمثل في الحضارة، كما لا توجد، من جهة أخرى، مهمة نزيهة، ومثالية، ولتحقيق القيم، تكون هي الثقافة. ويستطيع هذا التمييز، الذي يمتلك معنى من وجهة نظر أخرى غير التحليل النفسي، أن لا يكون له معنى منذ اللحظة التي نقرر فيها ملامسة الثقافة من منظور موازنة الاستثمارات والاستثمارات الشبقية المضادة.

وإن هذا التأويل الاقتصادي هو الذي يهيمن على كل التأملات الفرويدية حول الثقافة.

وإن الظاهرة الأولى التي يجب النظر إليها من وجهة النظر هذه، هي ظاهرة القسر، وذلك بسبب التخلي الغرزي الذي تستلزمه. وإن هذه الظاهرة هي التي ينفتح عليها «مستقبل الوهم»: يلاحظ فرويد أن الثقافة قد ابتدأت مع

منع الرغبات القديمة، ومنع ارتكاب المحارم، وأكل لحم الإنسان، والقتل. ومع ذلك، فإن القسر لا يشكل الكل الثقافي. وإن الوهم الذي يقدر فرويد مستقبله، يقوم في إطار مهمة أكثر سعة، ولا يكون التحريم في سوى العبارة الأشد قسوة. ويحاصر فرويد قلب هذه القضية بثلاثة أسئلة: إلى أي حد نستطيع أن نخفف حمولة التضحيات الغرزية المفروضة على البشر؟ وكيف يمكن أن يعاد تصالحها مع تضحيات التخلي المحتومة؟ وكيف يُقدَّم للأفراد، بالإضافة إلى هذا، تعويضات مرضية عن هذه التضحيات؟ وليست هذه الأسئلة، كما يمكن أن نعتقد بهذا بادئ ذي بدء، استفهاماً صاغه المؤلف بقصد الثقافة. إنها تكوّن الثقافة نفسها. وما هو موضوع التساؤل، في الصراع بين المحرم والغريزة، إنما هو هذه الإشكالية الثلاثية: تخفيف الحمولة الغرزية، وإعادة المصالحة مع المحتوم، والتعويض عن التضحية.

وإذا كان ذلك كذلك، فما هي هذه الاستفهامات، إن لم تكن استفهامات التأويل الاقتصادي؟ إننا نتفق هنا مع وجهة النظر التوحيدية التي لا تجمع فقط كل دراسات فرويد حول الفن، والأخلاق، والدين، ولكنها تربط «علم النفس الفردي» و«علم النفس الجماعي» وتجعل لهما جذوراً في «علم النفس الواصف».

وينتشر هذا التأويل الاقتصادي للثقافة على زمنين. ويظهر كتاب «أزمة في الحضارة» جيداً تمفصل هذه اللحظات. ويوجد، أولا، كل ما يمكن قوله من غير لجوء إلى غريزة الموت. ويوجد، ثانيا، ما نستطيع قوله من غير أن نجعل هذه الغريزة تتدخل. ومن جانب نقطة الانقلاب هذه التي تجعله ينفتح على المأساوي في الثقافة، فإن الدراسة تتقدم بسذاجة محسوبة. ويبدو أن اقتصاد الثقافة يتلاقى مع ما نستطيع أن نسميه «الشبق» العام: إن الأهداف التي يتابعها الفرد وتلك التي تحييها الثقافة تبدو بوصفها صوراً منسجمة حيناً ومتنافرة حيناً آخر وذلك بالنسبة إلى غريزة الشبق نفسها: «تجيب سيرورة الثقافة على هذا التغيير للسيرورة الحية المعانى منها بتأثير من المهمة التي تفرضها غريزة الشبق، والتي جعلها أنانكية (حتمية) مستعجلة، كما تفرضها الضرورة الواقعية، أي

وحدة الكينونات الإنسانية المعزولة في جماعة توطدها العلاقات الشبقية المتبادلة» (المرجع السابق ص73 ـ 74). ولقد يعني هذا إذن أن «الشبق» نفسه هو الذي يصنع الرابط الداخلي للجماعات وهو الذي يحمل الفرد لكي يبحث عن اللذة ويهرب من الألم ـ أي الألم الثلاثي الذي يكبده به العالم، وجسده، والبشر الآخرين. هذا وإن التطور الثقافي ليكون، مثل نمو الفرد، من الطفولة إلى سن الرشد، ثمرة إيروس (الشبق، وأنانكية الضرورة)، الحب والعمل. وكذلك يجب القول: إنه ليكون من الحب أكثر مما يكون من العمل، والسبب لأن ضرورة الاتحاد في العمل بغية استغلال الطبيعة لتعد شيئاً قليلاً إلى جانب الرابط الشبقي الذي يوحد الأفراد في جسد اجتماعي واحد. وإنه ليبدو إذن أن غريزة الحب نفسها هي التي تنشط البحث عن السعادة الفردية وهي التي تريد أن توحد البشر في مجموعات تكون على الدوام أكثر سعة. ولكن يظهر التناقض سريعاً: إن الثقافة، بوصفها نضالاً منظماً ضد الطبيعة، لتعطي الإنسان القدرة المعطاة قديماً للآلهة. ولكن هذا الشبه بالآلهة يتركه غير راضٍ: أزمة في الحضارة لماذا؟ وإننا لنستطيع من غير ريب، بالاستناد إلى هذا «الشبق» العام، عن توترات معينة بين الفرد والمجتمع، ولكن ليس عن صراع جسيم يصنع مأساة الثقافة. وإننا لنفسر بسهولة، مثلا، أن الرابط العائلي يقاوم توسعه على مجموعات أكثر سعة: يبدو العبور، بالنسبة إلى كل مراهق، من دائرة إلى أخرى وكأنه قطيعة للرابط الأكثر قدماً والأكثر محدودية. وإننا لنفهم أيضاً أن شيئاً من الجنس الأنثوي يقاوم هذا التحول الجنسي الخاص إلى الطاقات الشبقية للرابط الاجتماعي. ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من هذا بكثير في اتجاه الأوضاع الصراعية من غير أن نصادف مع ذلك تناقضات جذرية: تفرض الثقافة، وإننا لنعلم هذا، تضحيات في المتعة على كل جنس - تحريم زنى المحارم، كبت الجنس الطفلي، التقنين المتغطرس للجنس في الطرق الضيقة للشرعية وللزواج الأحادي، فرض أمر الإنجاب، إلى آخره. ولكن مهما كانت هذه التضحيات متعبة، ومهما كانت هذه الصراعات معقدة، فإنها ما زالت لا تشكل بعد تنافساً حقيقياً. ويمكن القول في الحد الأقصى، من جهة، إن الشبق يقاوم بكل قوته الجمودية المهمة التي تفرضها الثقافة عليه، والتي هي التخلي

عن مواقفه السابقة. ويقتات الرابط الشبقي للمجتمع من الطاقة المأخوذة من الجنس إلى درجة تهدده بالضمور. ولكن كل هذا لا يعد مأساويا، وإننا نستطيع أن نحلم بنوع من الهدنة أو من التأليف بين الشبق الفردي والرابط الاجتماعي.

وكذلك ينبعث السؤال: لماذا يخفق الإنسان في أن يكون سعيداً؟ ولماذا كان الإنسان غير راضٍ عن حاله بما هو كائن ثقافي؟

هنا، يأخذ التحليل منعطفه: ها هي تنتصب أمام الإنسان وصية غير معقولة ـ عليه أن يحب جاره كما يحب نفسه ـ ومطلباً مستحيلاً ـ أن يحب أعداءه ـ وأمراً خطيراً يرجم الحب، ويعطي علاوة للأشرار، ويفضي إلى ضياع المتهور الذي يطبقه. ولكن هذه الحقيقة التي تتخفى خلف هذا الغباء الأمري، هي غباء الغريزة الجنسية التي تتملص من الجنس البسيط: «إن جزء الحقيقة الذي يخفيه كل هذا، والذي ننكره بإرادتنا، ليتلخص هكذا: ليس الإنسان ذلك الكائن السمح، وصاحب القلب المتعطش للحب، والذي نقول عنه إنه يدافع عن نفسه عندما نهاجمه، ولكنه، على العكس من ذلك، كائن يجب عليه أن يحمل على عاتق معطياته الغرزية نسبة جيدة من العدوانية. فالإنسان هو بالفعل محاولة لإرضاء حاجته العدوانية على جاره، واستغلال عمله من غير تعويضات، واستعماله جنسياً من غير موافقته، وتملك ثرواته، وإهانته، وإنزال الآلام به، وتعذيبه، وقتله، وHomo homini lupus (ص47). «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان».

إن الغريزة الجنسية التي تشوش علاقة الإنسان بالإنسان وتطلب من المجتمع أن ينتصب قاضياً جهنمياً هي، وقد عرفناها، غريزة الموت، والعداء الأولي للإنسان ضد الإنسان.

ولقد تبدل كل اقتصاد الدراسة مع دخول غريزة الموت. ففي حين أن «الجنس الاجتماعي» يستطيع إلى حد ما أن يظهر بوصفه الشبق الجنسي، وبوصفه انزياحاً للشيء أو إعلاء للهدف، فإن انشطار غريزة الحب والموت على مستوى الثقافة لم يعد بإمكانه أن يظهر بوصفه اتساعاً للصراع الذي سنعرفه

على نحو أفضل على مستوى الفرد. فالأمر على العكس من هذا، لأن المأساوي في الثقافة هو الذي يستخدم بوصفه كاشفاً مفضلاً إزاء منافسة تظل صامتة وملتبسة على مستوى الحياة وعلى المستوى النفساني الفردي. وبكل تأكيد، فإن فرويد كان قد صنع نظرية عن غريزة الموت منذ عام 1920 (أبعد من مذهب اللذة)، وذلك من غير تركيز على الوجه الاجتماعي للعدوانية، وفي إطار بيولوجي واضح. ولكن على الرغم من الدعم التجريبي للنظرية (عصاب التكرار، اللعب الطفولي، ميل إلى عيش الوقائع المتعبة مرة أخرى، إلى آخره)، فإن النظرية تحتفظ بسمة تأملية مغامرة. ولقد كان فرويد، في عام 1930، يرى بشكل واضح أكثر أن غريزة الموت تبقى غريزة صامتة «في» الكائن الحي وأنها لا تصبح ظاهرة إلا في تعبيرها الاجتماعي في العدوانية وفي التدمير. وإنه لبهذا المعنى نقول إن تأويل الثقافة يصبح الكاشف عن منافسة الغرائز الجنسية.

وإننا لنرى أيضاً في النصف الثاني من الدراسة، ضرباً من إعادة القراءة لنظرية الغرائز الجنسية انطلاقاً من تعبيرها الثقافي. وإننا لنفهم على نحو أفضل لماذا كانت غريزة الموت، على المستوى النفساني، تمثل استدلالاً لا مفر منه وتجربة لا يمكن تعيينها: إننا لا نستطيع أن نمسك بها على الإطلاق إلا في فتيلة غريزة الحب: إن غريزة الحب هي التي تستعملها مبعدة إياها نحو شيء آخر غير الكائن الحي. وإن غريزة الحب هي التي تختلط إذ تتخذ من السادية شكلاً. وإننا لنفاجئها أيضاً في العمل ضد الكائن الحي، وذلك من خلال الإشباع المازوشي. وباختصار، فإنها لا تخون إلا وهي مختلطة بغريزة الحب، فمرة تكون مضاعفة الشبق الغيري، ومرة تكون محملة الشبق النرجسي. وإنها لا تكون منزوعة القناع وعارية إلا بوصفها مضادة للثقافة. ويوجد هكذا كشف تدريجي لغريزة الموت، وذلك من خلال المستويات الثلاثة: البيولوجيا، وعلم النفس، والثقافة. وإن منافسها ليكون أقل فأقل صمتاً كلما نشرت غريزة الحب أثرها، وذلك لكي توحد الكائن الحي أولاً مع ذاته، ثم لكي توحد الأنا مع موضوعها، وأخيراً لكي توحد الأفراد دائماً في المجموعات الأكثر كبراً. وإن

الصراع بين غريزة الحب والموت إذ يتكرر من مستوى إلى آخر، فإنه يصبح جلياً أكثر فأكثر ولا يبلغ معناه الكامل إلا في مستوى الثقافة: «تمثل هذه الغريزة العدائية الهبوط والممثل الرئيس لغريزة الموت والتي وجدناها في العمل إلى جانب غريزة الحب، وإنها لتتقاسم معها الهيمنة على العالم. ويتوقف من الآن فصاعدا، معنى تطور الحضارة في رأيي عن أن يكون غامضاً: يجب عليه أن يظهر لنا الصراع بين غريزة الحب والموت، وبين غريزة الحياة وغريزة التدمير، تماماً كما يجري هذا الصراع عند النوع الإنساني. ويمثل هذا الصراع في النتيجة المضمون الجوهري للحياة. ولذا، يجب تحديد التطور بوساطة هذه الصيغة المختصرة: معركة الجنس الإنساني من أجل الحياة. وإن صراع العمالقة هذا هو ما تريد مربياتنا أن تهدئه صائحات: «E ie popeia Vom Himmel» وليس هذا كل شيء: إذا عدنا إلى الفصل الأخير من كتاب «أزمة في الحضارة»، فسنجد أن العلاقة بين علم النفس ونظرية الثقافة مقلوبة تماماً. ولقد كان، في بداية هذه الدراسة، اقتصاد الشبق المستعار من علم النفس الواصف هو الذي يُستخدم مرشداً في توضيح ظاهرة الثقافة. ثم مع دخول غريزة الموت، فقد أخذ تأويل الثقافة وجدل الغرائز يحيل كل واحد إلى الآخر في حركة دائرية. ومع دخول الشعور بعقدة الذنب، فقد أخذت نظرية الثقافة الآن تطلق علم النفس إحساساً منها بالصدمة. ولقد دخل الشعور بعقدة الذنب فعلاً بوصف «الأداة» التي تستخدمها الحضارة لكي تجعل العدوانية تهوي في الفشل. ومن هنا، فإن التأويل الثقافي ليذهب بعيداً إلى درجة أن فرويد يستطيع أن يؤكد أن القصد الواضح من دراسته قد «كان بالتأكيد هو تقديم الشعور بعقدة الذنب بوصفه القضية الرئيسة لتطور الحضارة»، كما كان القصد هو جعلنا نرى، بالإضافة إلى هذا، لماذا يجب على تقدم الحضارة أن يدفع الثمن بضياع السعادة التي تدين بوجودها لتعزيز هذا الشعور: لقد ذكر دعماً لهذا التصور كلمة هاملت الرائعة: Thus conscience does make cowerds of us all وهكذا يجعلنا الوعي جبناء جميعاً.

وإذا كان إذن الشعور بعقدة الذنب هو الأداة الخاصة التي تستخدمها الحضارة لكي تجعل العدوانية تهوي في الفشل، فليس من المدهش أن يتضمن

كتاب «أزمة في الحضارة» التأويل الأكثر تطوراً والذي يعد نسيجه بالأحرى نفسانياً. ولكن علم النفس المتعلق بهذا الشعور لم يكن ممكناً إلا انطلاقاً من تأويل «اقتصادي» للثقافة. وبالفعل، فإن الشعور بعقدة الذنب، من منظور علم نفس الفرد، يبدو أنه ليس سوى أثر للعدوانية المستبطنة، والمندمجة، والتي أعادت الأنا الأعلى أخذها ضد الأنا. ولكن اقتصاده كاملاً لا يبدو إلا عندما تكون الحاجة للعقوبة موضوعة في إطار منظور ثقافي: «تهيمن الحضارة إذن على اضطرام عدوانية الفرد الخطيرة وذلك بإضعافه، وبنزع سلاحه، وبجعله مراقباً عن طريق محكمة قائمة في ذاته، مثل الحامية الموضوعة في مدينة محتلة» (ص 58 ـ 59).

وهكذا، فإن التأويل الاقتصادي، وإذا أمكننا أن نقول، التأويل البنيوي للشعور بعقدة الذنب لا يمكن أن ينشأ إلا في منظور ثقافي. وما دام هذا هكذا، فإنه في إطار هذا التأويل البنيوي فقط يمكن وضع مختلف التأويلات الوراثية وفهمها. وهي تأويلات جزئية كان فرويد قد أعدها في فترات مختلفة. وإنها لتخص قتل الأب البدئي ونشوء الندم. ويحتفظ هذا التفسير، إذا ما نظر إليه وحده، ببعض الأشياء من الإشكالية، وذلك بسبب الاحتمال الذي يُدخله في تاريخ الشعور الذي يتمثل، من جهة أخرى، مع سمات «لحتمية قدرية» (ص67). وتنخفض الحدة الاحتمالية لهذا المسار، كما يعيد التفسير الوراثي إنشاءه، منذ اللحظة التي يصبح فيها التفسير الوراثي ذاته ملحقاً بالتفسير البنيوي الاقتصادي: «إنه لدقيق إذن أن حدث قتل الأب، أو العزوف عن ذلك، ليس حتمياً. ويجب أن نشعر بالضرورة مذنبين في الحالتين، لأن هذا الشعور هو تعبير عن صراع التعارض للنضال الخالد بين غريزة الحب وغريزة التدمير، الموت. ولقد اشتعل هذا الصراع منذ اللحظة التي فُرضت فيها على البشر مهمة العيش المشترك. وما دامت هذه الأمة تعرف فقط الشكل العائلي، فإن الصراع سيتجلى بالضرورة في عقدة أوديب، وسيشيد الوعي وسيولّد أول شعور لعقدة الذنب. وعندما تميل هذه الأمة إلى التوسع، فإن هذا الصراع نفسه يستمر كاشفاً عن أشكال تتعلق بالماضي، وتتكثف، وتفضي إلى تركيز هذا الشعور

الأول. ومثلما إن الحضارة تخضع إلى اندفاعة شبقية داخلية تهدف إلى توحيد البشر في كتلة تحافظ عليها العلاقات الوثيقة، فإنها لا تستطيع الوصول إلى هذا إلا عن طريق واحد، وذلك بتعميق الشعور بعقدة الذنب أكثر على الدوام. وما كان يبتدأ بالأب، فإنه ينتهي بالكتلة. وإذا كانت الحضارة هي الطريق الضروري لكي يحدث التطور من العائلة إلى الإنسانية، فإن هذا التعميق يرتبط بلا انفكاك بمجراه، وبوصفه نتيجة لصراع الضدين الذين نلد معهما، ونتيجة للخصومة الخالدة بين الحب ورغبة الموت» (ص67 ـ 68).

ويبدو، في نهاية هذه التحليلات أن وجهة النظر الاقتصادية هي التي تكشف عن معنى الثقافة. ولكن يجب، في المعنى المقابل، أن نقول إن تفوّق وجهة النظر الاقتصادية على كل وجهة نظر أخرى، بما في ذلك وجهة النظر الوراثية، لا تكون كاملة إلا عندما يغامر التحليل النفسي بنشر ديناميكية غرائزه الجنسية في الإطار الواسع لنظرية في الثقافة.

2 ـ الوهم واللجوء إلى النموذج «الوراثي»

إنه في داخل هذا الفلك الثقافي، والمحدد تبعاً لنموذج النموذجي ـ الاقتصادي المستعار من علم النفس الواصف، فإنه لمن الممكن إعادة موضعة ما نسميه الفن، والأخلاق، والدين. ولكن فرويد لا يلامس هذه الأمور عن طريق موضوعها المفترض، ولكن عن طريق وظيفتها الاقتصادية. وبهذا الثمن فإن الوحدة التأويلية تكون مضمونة.

وإنه لمما يشبه «الوهم» أن يقوم الدين في مثل هذا الاقتصاد. ويجب على المرء أن لا يحتج: حتى ولو كان فرويد العقلاني لا يعترف بما هو حقيقي إلا لما يمكن ملاحظته والتحقق منه، فليس هذا كأنه تنويعة «عقلانية»، ولا كأنه تنويعة من «عدم الاعتقاد»، تملكه نظرية «الوهم» هذه عن المهم: لقد قال إبيقور كما قال لوكريس منذ زمن طويل إن الخوف هو الذي صنع الآلهة بادئ ذي بدء. وتعد هذه النظرية جديدة من حيث هي نظرية في اقتصاد الوهم. فالسؤال الذي يطرحه فرويد، ليس هو ذلك السؤال الذي يطرحه الله، ولكنه

سؤال إله البشر ووظيفته الاقتصادية في ميزان التخليات عن الغرائز الجنسية، والإشباعات المستبدلة والتعويضات التي يحاول الإنسان أن يحتمل الحياة بوساطتها.

يمثل مفتاح الوهم قساوة الحياة. وهي تكاد بصعوبة أن تكون محتملة بالنسبة إلى الإنسان، بالنسبة إلى هذا الإنسان الذي لا يفهم ويشعر فقط، ولكن الذي تجعله نرجسيته الفطرية متلهفاً للعزاء. وما دام هذا هكذا، فإن الثقافة، وقد رأينا هذا، لا تحمل فقط مهمة اختزال رغبة الإنسان فقط، ولكنها تحمل مهمة الدفاع عن الإنسان ضد تفوق الطبيعة الساحقة. ويمثل الوهم هذا المنهج الآخر الذي تستخدمه الثقافة وذلك عندما لا يكون النضال الفعلي ضد الشرور قد بدأ، وعندما لا يزال لم ينجح بعد، أو عندما يفشل مؤقتاً أو نهائياً. وحينئذ، فإنها تخلق الآلهة لكي تبعد الخوف بتعويذة، وتصطلح مع قساوة القدر والتعويض عن ألم الثقافة.

ما الجديد الذي يدخله الوهم في اقتصاد الغرائز الجنسية؟ إنه بشكل جوهري نواة مثالية أو تمثيلية ـ الآلهة ـ وإنه ليقول بصددها بعض المزاعم ـ الدوغمائيات ـ أي التأكيدات التي تزعم أنها تمسك بواقع. وهذه المرحلة من الإيمان بهذا الواقع هي التي تشكل خصوصية الوهم في ميزان الإشباع والأزمات. فالدين الذي يصنعه الإنسان لا يرضيه إلا بتوسط التأكيدات الثابتة بمصطلحات البرهان أو الملاحظات العقلانية. ويجب على المرء حينئذ أن يسأل نفسه من أين تأتي هذه النواة التمثيلية للوهم.

هنا يدرك التأويل الإجمالي، المنضبط بالنموذج «الاقتصادي»، التأويلات الجزئية المنجزة تبعاً لنموذج وراثي. وإن اللسان الذي يربط التفسيرات باستخدام الأصل مع التفسيرات باستخدام الوظيفة، إنما هو «الوهم»، أي اللغز الذي يقترحه تمثيل من غير موضوع. ولكي يعلل فرويد هذا، فإنه لا يرى مخرجاً آخر سوى تكوين يأتي من فقدان الصواب. ولكن هذا التكوين يبقى متجانساً مع التفسير الاقتصادي: إن السمة الأساسية «للوهم»، كما يكرر، هي الانطلاق من رغبات الإنسان. ومن هنا، فقد نشأت نظرية من غير موضوع.

فهل هي تأخذ فعاليتها، إن لم يكن من قوة الرغبة الأكثر التصاقاً بالإنسانية، رغبة الأمن، والتي هي بامتياز الرغبة الغريبة عن الواقع؟

ويقدم كتابا «الطوطم والمحرم» و«موسى والتوحيد» الترسيمة الوراثية التي لا غنى عنها للتفسير الاقتصادي. فهما يعيدان بناء الذكريات التاريخية التي تشكل ليس فقط المضمون الحقيقي والذي يقوم في أصل الاعوجاج المثالي، ولكن المضمون «الكامن» الذي يعطي الفرصة لعودة المكبوت، وإننا سنرى ذلك عندما سندخل الوجه شبه العصابي للدين.

فلنميز بشكل مؤقت بين هذين الوجهين: المضمون الحقيقي، المختفي في الاعوجاج، والذكرى المكبوتة والتي تصطنع العودة تحت شكل متنكر في الوعي الديني الحالي.

يستحق الوجه الأول الانتباه: أولا، لأنه يكيِّف الثاني، ولكن أيضاً لأنه يسمح بالإشارة إلى سمة عجيبة للفرويدية. وعلى خلاف مدارس «إزالة الأسطرة»، بل أكثر من هذا أيضا، بالتعارض مع أولئك الذين يتعاملون مع الدين بوصفه «أسطورة» مطلية بالتاريخ، فإن فرويد يركز على «النواة التاريخية» التي تكوِّن أصل المبحث الوراثي للدين. وهذا ليس مدهشاً: إن التفسير الوراثي عند فرويد يكتسب واقعية من الأصل: من هنا تأتي سعة أبحاث فرويد وعنايتها، والتي تتعلق ببدايات الحضارة كما تتعلق ببداية التوحيد اليهودي. وإنه ليحتاج إلى سلسلة من الآباء الواقعيين والذين قتلهم أبناء واقعيون، وذلك لتغذية عودة المكبوت:

«إنني لا أتردد في التأكيد أن البشر قد عرفوا على الدوام بأنهم في يوم من الأيام قد امتلكوا أباً بدئياً وقتلوه» (موسى والتوحيد، ص 154).

وتشكل الفصول الأربعة من كتاب «الطوطم والمحرم»، في نظر مؤلفها نفسه، «المحاولة الأولى... باتجاه التطبيق على بعض الظواهر التي لا تزال غامضة في علم النفس الجماعي، وجهات نظر التحليل النفسي ومعطياتها» (المقدمة VIن. وتكون وجهة النظر الوراثية هي الغالبة بشكل ظاهر على وجهة

النظر الاقتصادية التي لا تزال غير مصنوعة بوضوح بوصفها نموذجاً. وإن المقصود هو إعطاء بيان عن القيد الأخلاقي، بما في ذلك أمر «كانت المطلق (المقدمة VIIن بوصفه بقاء لمحرمات تتعلق بالطوطمية. ويقبل فرويد، تبعاً لاقتراح تقدم به شارلز داروين، أنه في الأزمنة البدئية، كان الإنسان يعيش في عشائر صغيرة وكان كل واحد منها يحكمها ذكر شديد يتصرف بسلطة غير محدودة على هواه وبشراسة، ويحتفظ لنفسه بكل النساء، ويعاقب أو يقتل الأبناء المتمردين. وتبعاً لفرضية مستعارة من عند آتكانسون، فإن هؤلاء الأبناء يتحالفون ضده، ويقتلونه، ويلتهمونه، ليس فقط لكي يثأروا منه لأنفسهم، ولكن لكي يتماهوا فيه. وأخيرا، فإن فرويد إذ يتبع نظرية روبيرستون سميث، فإنه يقبل أن تخلف الجماعة الطوطمية للإخوة عشيرة الأب. ولكي لا يهلك الأخوة أنفسهم في صراعات لا طائل منها، فإنهم يُقبلون على نوع من العقد الاجتماعي وينشئون محظور ارتكاب المحارم، كما يضعون ضوابط الزواج الخارجي. وهم، في الوقت نفسه، إذ يكابدون من التناقض الوجداني للشعور البنيوي، فإنهم يعيدون إنشاء صورة الأب على شكل بديل لحيوان محظور. وحينئذ تأخذ الوجبة الطوطمية معنى التكرار الاحتفالي لقتل الأب. وكانت ولادة الدين، كما كانت قديماً صورة الأب المقتول هي المركز. وإن هذه الصورة نفسها هي التي ستنبعث متخذة شكل الآلهة، بل متخذة على نحو أفضل شكلاً تمثيلياً لإله واحد، كلي القدرة، وصولاً إلى عودة كاملة في موت المسيح وفي التوحد القرباني.

وهنا يتمفصل كتاب «موسى والتوحيد» بشكل دقيق مع كتاب «الطوطم والمحرم»، سواء كان ذلك على مستوى المشروع أم على مستوى المضمون: إن المقصود، كما كتب فرويد في بداية الدراستين المنشورتين في مجلة Imago (مجلد 23، عدد 1و3)، «هو أن يصنع المرء لنفسه رأياً مؤسساً جيداً حول أصل الأديان التوحيدية عموما» (موسى والتوحيد، ص22). ويجب، من أجل هذا، إعادة تكوين حدث قتل الأب، مع شيء من الاحتمال. وسيمثل هذا القتل، بالنسبة إلى النزعة التوحيدية، ما كان يمثله قتل الأب البدئي بالنسبة إلى

الطوطمية. ومن هنا، فقد جاءت محاولة إعطاء جسد لفرضية «موسى المصري»، المتشيع لعبادة آتون، الإله الأخلاقي، والكوني، والمتسامح، والمبني هو نفسه وفق نموذج أمير مسالم، كما كان يمكن أن يكونه الفرعون إخناتون، والذي ربما كان موسى قد فرضه على القبائل السامية. وإن هذا البطل، بالمعنى الذي يتخذه عند أوتورانك - والذي تعد سيطرته هائلة هنا - هو الذي كان الشعب قد قتله. ثم إنه لمن المحتمل أن تكون عبادة إله موسى قد ذابت في عبادة «ياهفية»، إله البراكين، والذي ربما يكون قد أخفى فيه أصله، كما حاول هكذا أن يضع نسيان قتل البطل. ولقد كان الأنبياء حينئذ هم صناع عودة الإله الفسيفسائي: مع سمات الإله الأخلاقي، قد انبعث الحدث الصادم. وإن العودة إلى الإله الفسيفسائي ستكون، في الوقت نفسه، عودة للصدمة المكبوتة. وهكذا، فإننا نقف في الوقت نفسه على تفسير الانبثاق على مستوى التمثيلات، كما نقف على عودة المكبوت على المستوى الوجداني: إذا كان الشعب اليهودي قد زود الثقافة الغربية بنموذج الاتهام الذاتي الذي نعرفه، فذلك لأن معناه المتعلق بعقدة الذنب يتغذى من ذكرى القتل التي عمل على إخفائها في الوقت ذاته.

إن فرويد غير مستعد للتقليل من الواقع التاريخي لهذه السلسلة من الأحداث الصادمة. إنه يتفهم: «أن الجمهور يحتفظ، مثل الفرد، بانطباعات عن الماضي على شكل آثار تسمح بالتذكر اللاواعي» (المرجع السابق، ص44). وتعد شمولية رمزية اللسان (ص 150 -153)، بالنسبة إلى فرويد، برهاناً على الآثار التي تسمح بتذكر الصدمات الكبرى للإنسانية، تبعاً للنموذج الوراثي، أكثر بكثير من التحريض على سبر أبعاد أخرى للسان، وللتصور، وللأسطورة. ولذا، فإنها اعوجاج هذه الذكرى، ليعد الوظيفة الوحيدة للتخيل الذي تم سبره. وأما ما يخص هذه التركة ذاتها، والتي لا تقبل الاختزال إلى أي تواصل مباشر، فإنها تربك فرويد بكل تأكيد. ولكن يجب أن تكون مسلماً بها، إذا أردنا أن نتجاوز «الهوة التي تفصل علم النفس الفرويدي من علم النفس الجماعي»، و«التعامل مع الشعوب بالطريقة نفسها التي نتعامل بها مع الفرد العصابي...

وإذا لم يكن الأمر كذلك، فلنتخل إذن عن التقدم خطوة واحدة في الطريق الذي نتابعه، سواء كان ذلك في ميدان التحليل النفسي أم كان ذلك في ميدان علم النفس الجماعي. فالشجاعة هنا لا غنى عنها» (ص153). ولقد يعني هذا، أننا لا نستطيع أن نقول إذن إن المقصود هنا هو فرضية إضافية: إن فرويد يرى فيها واحداً من الروابط التي تضمن تماسك النسق: «ثمة تقليد لا يتأسس إلا على النقل الشفاهي، وهو لا يشتمل على السمة المستحوذة الخاصة بالظاهرة الدينية» (ص 155). ولذا، فإنه لا يمكن أن يعود المكبوت إليه إلا إذا حدث حادث صادم.

وصولاً إلى هذه النقطة، فإننا نميل إلى القول إن فرضيات فرويد التي تتعلق بالأصول هي تأويلات إضافية لا تُدخل على التأويل «الاقتصادي» «وهماً»، وهو الشيء الأساسي الوحيد. وهذا ليس شيئاً: إن التأويل الوراثي في الواقع هو الذي يسمح بإتمام النظرية الاقتصادية «للوهم». فالنظرية الاقتصادية تدمج نتائج الاستثمار المتعلقة بالأصول. وإن هذه الاستثمارات لتسمح بالإشارة إلى سمة لم توضح بعد، أي إنه الدور الذي تؤديه عودة المكبوت في تكوين الوهم. وإن هذه السمة هي التي تصنع من الدين «العصاب الاستحواذي الشامل للإنسانية». وما دام هذا هكذا، فإن هذه السمة لا تستطيع أن تظهر قبل أن يكون التفسير الوراثي قد اقترح وجود تماثل بين الإشكالية الدينية والوضع الطفولي. ويذكّر فرويد أن الطفل لا يبلغ سن الرشد إلا عن طريق مرحلة، إلى حد ما، متميزة من العصاب الاستحواذي الذي يُصفى في معظم الأحيان، ولكن الذي يكتسب أحياناً مداخلة المحلل. وكذلك، فإن الإنسانية كانت قد أُرغمت، في عصر قصورها الذي ما زلنا لم نخرج منه، أن تتصرف لكي تتخلى عن الغريزة الجنسية، وذلك من خلال عصاب يصدر عن الموقف المتعارض للغرائز الجنسية إزاء صورة الأب. وثمة نصوص كثيرة لفرويد وليتودور ريك تطور هذا التماثل للدين وللعصاب الاستحواذي: لقد لاحظ كتاب «الطوطم والمحرم» من قبل هذه السمة العصابية للمحظور: وإننا لنلاحظ في الحالتين هذياناً ممثالاً للمصاب، مع الاختلاط نفسه للرغبة وللذعر. وتشترك عادات الاستحواذ

العصابي، ومحظوراته، وأعراضه بغياب الحافز نفسه، وبقوانين التثبيت نفسها، وبالانزياح، وبالعدوى، وبالاحتفالية الناتجة عن الممنوعات (مصدر سابق، ص 46). ويضفي نسيان المكبوت في الحالتين على المنع سمة الغرابة نفسها وعدم الإدراك، ويبعث رغبات الانتهاك نفسها، ويثير الرضى الرمزي نفسه، كما يثير ظواهر الاستبدال نفسها، وظواهر التسوية، وظواهر الاستغفار نفسها، وإنه ليغذي أخيراً المواقف المتناقضة نفسها إزاء المنع (ص 54). وفي عصر لم يكن فيه فرويد قد أقام بعد نظرية الأنا الأعلى، ولا نظرية غريزة الموت، فإن الوعي «الأخلاقي» (الذي ما زال يؤوله بوصفه الإدراك الداخلي لرفض بعض الرغبات) يكون ممارساً بوصفه فرعا «لتبكيت الضمير المحظور» (ص 97 ـ 101). «وكذلك، فإننا لنغامر بهذا التأكيد. فإذا لم يكن ممكناً أن نكتشف أصل المعرفة الأخلاقية في العصاب الاستحواذي، فيجب علينا أن نتخلى عن كل أمل في اكتشافه إلى الأبد» (ص 98). ولقد كان تضاد الجذب والدفع في ذلك العصر إذن يقوم في المركز من كل مقارنة.

وكان فرويد، بكل تأكيد، مندهشاً من الفوارق بين المحظور والعصاب، فلقد لاحظ أن «المحظور ليس عصابا، ولكنه شكل اجتماعي» (ص 101). ولكنه اضطر إلى اختزال الانزياح بتفسير الوجه الاجتماعي للمحظور عن طريق تنظيم العقاب، وتفسير تنظيم الخطاب عن طريق الخوف من عدوى المحظور (ص 102). وإنه ليضيف أن الميول الاجتماعية نفسها تشتمل على خليط من العناصر الأنانية والجنسية (ص 104). وهذا ما يطوره على كل حال كتاب «علم النفس الجماعي وتحليل الأنا» (وخصوصاً الفصل رقم V حول «الكنيسة والجيش»). وفي هذه الدراسة التي يعود تاريخها إلى 1921، ثمة اقتراح لتأويل «شبقي» كامل أو «جنسي» للتعلق بالرئيس، ولتماسك الجماعات على أساس استبدادي وعلى بنية تراتبية.

ولقد ركز كتاب «موسى والتوحيد» بقدر الإمكان، على هذه السمة العصابية للدين: إن الفرصة الرئيسة فيه قد أعطيت لفرويد بوساطة «ظاهرة الكمون» في تاريخ اليهودية: أي التأخر في انبعاث دين موسى، المكبوت في

عبادة يهوه. وإننا لنفاجئ هنا بتشابك النموذج الوراثي والنموذج الاقتصادي: «ثمة، حول نقطة من النقاط، تناسب بين قضية عصاب الصدمة وقضية التوحيد اليهودي. ويكمن هذا التماثل فيما يمكن أن نسميه الكمون» (مصدر سابق. ص 105). «ويعد هذا التماثل تاماً إلى درجة أننا نستطيع تقريباً أن نتكلم عن تطابق» (ص 111). وإن ترسيمة تطور العصاب، ما إن تصبح مقبولة («الصدمة المبكرة، الدفاع، الكمون، انفجار العصاب، العودة الجزئية للمكبوت» (ص 123)، حتى يتعهد التقارب بين تاريخ النوع الإنساني وتاريخ الفرد بالباقي: «يكابد النوع الإنساني، هو أيضا، من سيرورات ذات مضمون اعتداء جنسي، وإنها لتترك آثاراً دائمة على الرغم من أن معظمها كان قد أزيح أو وقع في النسيان. وإنها لتصبح، بعد فترة طويلة من الكمون، نشطة، وظواهر تتقارن، بنية وميلا، مع الأعراض العصابية» (ص123).

وهكذا، يصبح التوحيد اليهودي بديلاً للطوطمية في تاريخ عودة المكبوت. فلقد جدد الشعب اليهودي، بالانطباق مع شخصية موسى، البديل السامي للأب، الاتفاق البدئي. ويعد قتل المسيح تعزيزاً آخر لذكرى الأصول، في حين أن «الفصح» يحيي موسى. وأخيرا، فإن دين القديس بولس يُتم عودة المكبوت هذا، ويقوده إلى مصدره ما قبل التاريخ، بإعطائه اسم الخطيئة الأصلية: ثمة جريمة ارتكبت بحق الله، وإن الموت وحده هو الذي يستطيع أن يكفر عنها. ويمر فرويد سريعاً إلى «هوام» الاستغفار والذي يقوم في المركز من «الكيريغما التبليغ» المسيحي (ص 132). ويرى أنه كان يجب على المخلّص أن يكون المذنب الرئيس، وزعيم عشيرة الأخوة، وعين البطل المأساوي المتمرد الموجود في التراجيديا الإغريقية (ص134 631): «يتوارى خلفه الأب البدئي للعشيرة البدائية، ويتبدل وجهه ويتجلى. وأخذ، بوصفه ابناً، مكان أبيه» (ص138).

يؤكد هذا التماثل مع الصدمة العصابية تأويلنا للفعل المتبادل، في عمل فرويد، بين مبحث أسباب الأمراض وتفسير النصوص القديمة للثقافة. وإن الدين ليفسح المجال لقراءة جديدة للعصاب، مثل معنى عقدة الذنب المرتبط به

إذ يغطس في جدلية غرائز الحياة والموت. ويلتقي النموذج «النموذجي الموضعي» (تمييز الهيئات، الهو، والأنا، والأنا الأعلى)، والنموذج «الوراثي» (دور الطفولة ومبحث تكون الأنسال) والنموذج الاقتصادي (التوظيف والتوظيف المضاد) في التأويل الأخير لعودة المكبوت (ص145).

3 ـ «الوهم» الديني و«الإغواء» الجمالي

يسمح، أخيرا، هذا التأويل الاقتصادي للوهم بإنشاء الإغواء الجمالي إزاء الوهم الديني. ولقد كانت حدة فرويد إزاء الدين لا مثيل لها، كما نعلم، سوى مقدار تعاطفه مع الفنون. ولم يكن هذا الفارق في اللهجة مجانياً: لقد كان له سببه في الاقتصاد العام للظواهر الثقافية. فالفن بالنسبة إلى فرويد هو الشكل غير الاستحواذي، وغير العصابي، للإرضاء المستبدَل: لا تصدر فتنة الخلق الجمالي من عودة المكبوت.

لقد ألمحنا، في بداية هذه الدراسة، إلى المقال الذي كرسه فرويد، منذ عالم 1908، في مجلة Imagõ «للخلق الأدبي والحلم المستيقظ»، وإلى المنهج المماثل الذي يستخدمه: لقد كانت النظرية العامة للهوام تقوم من تحت هذا المنهج، وثمة اختراق كان يسمح بمعرفته وهو يسير باتجاه ما يجب أن يصبح فيما بعد نظرية للثقافة. وإن فرويد ليسأل نفسه، إذا كان الشعر قريباً جداً من الحلم المستيقظ، أفلا يكون هذا لأن تقنية الفنان تسعى إلى الإخفاء بمقدار ما تسعى إلى تبليغ الهوام؟ ثم إنه ألا يسعى إلى تجاوز الرفض الذي يثيره استدعاء جد مباشر للمنوع المنضوي تحت إغواء لذة محض شكلية؟ إن الفن الشعري المستدعى (دراسات في التحليل النفسي التطبيقي، ص 81) ليبدو لنا الآن بوصفه القطب الآخر للوهم. ولقد كتب يقول: إنه يفتننا «بوساطة نفع لذة جمالية يقدمها لنا في تمثيل هذه الاستيهامات». ويعد كل تأويل للثقافة في السنوات 29 - 39 متضمناً في السطور التالية: «إننا نسمي «مكافأة الإغواء»، و«لذة المقدمات»، مثل هذه الفائدة من اللذة التي عرضت علينا بغية السماح بتحرير المتعة العليا الفائضة عن مصادر نفسية أكثر عمقاً. وإنني لأعتقد أن كل لذة جمالية، يبدعها الخالق فينا، تمثل هذه السمة من لذة المقدمات، ولكن

المتعة الحقيقية للعمل الأدبي تأتي من أن روحنا تجد ذاتها بذاتها مرتاحة من بعض التوترات. وربما لأن الخالق يضعنا مباشرة لكي نتمتع من الآن فصاعداً من استيهامتنا الخاصة من غير حيرة ولا عار، فإنه يساهم مساهمة واسعة في هذه النتيجة» (مصدر سابق. ص81).

ولكن ربما يترك التمفصل المستقبلي بين النزعة الجمالية والنظرية العامة للثقافة نفسه لكي تُدرك على نحو أفضل في تمثال «موسى» لـ «ميكل أنجلو». وإننا لا نفهم في أي مكان بشكل أحسن ما هي المعوقات المبطلة ظاهرياً التي يقبلها هذا التأويل. وفي الواقع، فإن التأويل ـ الذي هو ثمرة لمعاشرة طويلة للتحفة وللعديد من المخططات الإجمالية المنقوشة، فإن فرويد قد حاول إعادة بناء أوضاع الجسم المتتبعة والمكثفة في الحركة الحالية لموسى ـ في هذه الدراسة يصدر، مثل تأويل الأحلام، انطلاقاً من التفاصيل. وإن هذا المنهج التحليلي على نحو خاص ليسمح بتركيب عمل الحلم وعمل الإبداع فوق بعضهما، وكذلك تأويل الحلم وتأويل العمل. وعوضاً عن البحث عن التأويل إذن، في مستوى من العمومية أكثر سعة، فإن طبيعة الرضا الذي يولده العمل الفني ـ وهي مهمة ضاع فيها كثير من المحللين النفسانيين ـ تجعل المحلل يحاول أن يحل اللغز العام للنزعة الجمالية عن طريق المرور عبر عمل فريد والدلالات التي يبدعها هذا العمل. وإننا لنعرف الصبر والدقة في هذا التأويل: هنا، كما هو الأمر في تحليل الحلم، فإن الحدث المحدد والأصغر في الظاهر هو الذي يحمل الأهمية، وليس الانطباع الذي يخلفه المجموع. فوضع سبابة اليد اليمنى للنبي موسى ـ من هذه السبابة التي هي وحدها على اتصال مع مجرى اللحية، بينما يحمل باقي اليد نفسه إلى الخلف ـ والوضع المقلوب للألواح، وهو قريب من أن يتملص من ضغط الذراع. فالتأويل يعيد بناء تسلسل الحركات المتنافسة والتي عثرت في هذه الحركة الواقفة على ضرب من الاتفاق غير المستقر، وذلك في وضع هذا الجسم اللحظوي، وكأنه تجمد في الحجر. فلقد رفع موسى في حركة من الغضب يده إلى لحيته، مخاطراً بترك الألواح تقع، في حين كانت نظرته يشدها بغضب إلى الطرف مشهد الشعب

الوثني. ولكن ثمة حركة معاكسة، تقمع الأولى، ليحييها الوعي الحاد لمهمته الدينية، هي التي جعلت اليد ترتد إلى الخلف. فما هو قائم تحت أعيننا، هو ما تبقى من الحركة التي حدثت، والتي ذهب فرويد إلى إعادة بنائها بالطريقة نفسها التي بنى فيها التمثيلات المعاكسة والتي تولد صياغات تسويات الحلم، والعصاب، والهفوات، والمزاج. ولما كان فرويد يحفر تحت هذه الصيغة من التسوية، في ثخانة المعنى الظاهر، بالإضافة إلى التعبير المثالي عن صراع تم تجاوزه، هو أهل لحراسة قبر البابا، فقد اكتشف لوماً خفياً لعنف المتوفى وكأنه تحذير الذات لذاتها.

إن تفسير «موسى ميكيل أنجلو» ليس إذن قطعة مضافة. إنه يقوم فوق المسار الوحيد الذي ينطلق من «تأويل الأحلام»، ويمر عبر «علم أمراض الحياة اليومية» و«المزاج».

إن هذا التجاور المعرِّض للخطر ليسمح بطرح سؤال الثقة منذ الآن: هل لدينا الحق في أن نخضع إلى المعالجة ذاتها العمل الفني الذي هو، كما يقال، خلق دائم، وتذكير بأيامنا بالمعنى القوي للكلمة، والحلم الذي هو، كما نعلم، انتاج عابر وعقيم للياليناً؟ وإذا كان العمل الفني يدوم ويستمر، أفلا يكون هذا لأنه يحمل دائماً دلالات تغني ميراث قيم الثقافة؟ وقد نرى أن الاعتراض ليس عديم الفائدة. فهو يمنحنا الفرصة لكي نمسك بأهمية ما خاطرنا بتسميته تفسير النصوص القديمة للثقافة. هذا وإن التحليل النفسي للثقافة يصلح، ليس لأنه يجهل فارق قيمة المنتجات الحلمية للأعمال الفنية، ولكن لأنه يعرف هذا الفارق ويحاول أن يكشف عنه من وجهة نظر اقتصادية. وتصدر كل قضية الإعلاء عن هذا القرار بوضع تعارض للقيمة، معروف جيدا، تحت وجهة نظر موحدة للتكوين الشبقي وعلم اقتصاده.

وإن تعارض القيمة بين ما هو «إبداع» وما هو «عقيم» - وهو تعارض ترى فيه الظاهراتية الوصفية معطى أصلياً ـ ليحدث مشكلة بالنسبة إلى «الاقتصادي». وبعيداً عن أن يكون تعارض القيم هذا غير مقدر، فإنه هو الذي يكون مرغماً أن يحيل بعيدا، أو إذا أردنا، أن يحيل من جانبه، إلى الدينامية التوحيدية، وأن

يفهم أي توزيع للاستثمار وللاستثمار المضاد يكون قادراً على توليد المنتجات المعارضة للعرض، على مستوى الحلم والعصاب، والمعارضة للتعبير على مستوى الفنون وعلى مستوى الثقافة عموماً. ولهذا، فإنه لمن الضروري على التحليل أن يعبر كل الأسباب التي نستطيع أن نفصلها ضد تمثل ساذج بين ظواهر ذات تعبيرية ثقافية وظواهر ذات عرض مبتعد سريعاً عن نظرية الحلم والعصاب. ويجب عليه أن يراجع باختصار كل مواضيع التعارض بين نظامي الإنتاج والذي تستطيع النزعة الجمالية عند كانت، وشيللينغ، وهيجل، وألان أن تزوده بها. وبهذا الشرط فقط، فإن تأويله لا يحذف، ولكنه يحجز ويشتمل على ثنائية العَرَض والتعبير. وكذلك حتى بعد تأويله، فيبقى أن الحلم هو تعبير خاص، ضائع في وحدة النوم، التي ينقصها وسيط العمل، واندماج المعنى في مادة صلبة، واندماج تواصل هذا المعنى بالجمهور، وباختصار فإنه ينقصها القدرة على جعل الوعي يتقدم نحو فهم جديد لنفسه بالذات. وتكمن قوة التعبير للتحليل النفسي تحديداً في نقل هذه القيم الثقافية المتعارضة للعمل الإبداعي وللعصاب إلى سلم وحيد من الإبداعية وإلى جهة اقتصادية وحيدة. وإن القوة التعبيرية، تتصل في الوقت نفسه بوجهات نظر أفلاطون حول الوحدة الأساسية للشعرية وللجنس، كما تتصل بوجهات نظر أرسطو حول استمرارية التطهير والتقنية، وإنها لتتصل كذلك بوجهات نظر غوته حول الإيمان بالشياطين.

ربما يجب الذهاب إلى أبعد من هذا. فما يزعم التحليل أنه يتجاوزه، ليس التعارض الظاهراتي للحلم وللثقافة فقط، ولكنه يتجاوز التعارض الداخلي نفسه للنزعة الاقتصادية. وثمة اعتراض ثانٍ سيسمح لنا بصياغة هذا الموضوع.

ويمكننا بالفعل أن نعترض على تأويل «موسى» الذي قام به ميكيل أنجلو، وكذلك على تأويل «أوديب الملك» لسوفوكل أو «هاملت» لشكسبير، ونقول إنه إذا كانت هذه الأعمال إبداعا، فذلك لأنها ليست اسقاطاً بسيطاً لصراعات الفنان ولكنها رسم إجمالي لحلولها. وسنقول إن الحلم ينظر إلى الوراء، نحو الطفولة، ونحو الماضي. بيد أن العمل الفني يكون عملاً متقدماً على الفنان

نفسه. وهذا رمز مستقبلي بين التوليف الشخصي ومستقبل الإنسان، وليس عرضاً تراجعياً لصراعاته غير المحلولة. ولهذا، فإن الفهم الذي يقوم به الهاوي لا يعد انبعاثاً لصراعاته الخاصة، وإنجازاً عارضاً لرغباته التي تستدعيها المأساة فيه، ولكنه مساهمة في عمل الحقيقة التي تنجز نفسها في روح البطل التراجيدي. وهكذا، فإن إبداع سوفوكل لشخصية أوديب لا يعد فقط تجلياً بسيطاً لمأساة طفولية، ولكنه اختراع لرمز جديد لألم الوعي بالذات. وإن هذا الرمز لا يكرر طفولتنا، ولكنه يسبر حياتنا الراشدة.

ويتجه هذا الاعتراض مباشرة، للوهلة الأولى، ضد بعض ما أعلنه فرويد هو نفسه، مثال ذلك ما أعلنه حول «أوديب» لسوفوكل وحول «هاملت» لشكسبير وذلك في «علم الأحلام».

ولكن ربما لا يكون هذا الاعتراض حاسماً إلا ضد صيغة لا تزال ساذجة لتفسير النصوص القديمة الناتج عن التحليل والذي يصدر عن قبول، هو نفسه ساذج، للإبداع بوصفه وعداً للمعنى بالنسبة إلى وعي يزعم زوراً أنه نقي. وإن هذا الاعتراض أيضاً مثل الاعتراض السابق، أيكون ميسَّراً للرفض بصورة أقل مما هو ميسَّر للتجاوز وللاندماج، من الأطروحة التي يعترض عليها في الوقت نفسه، وذلك من منظور أكثر سعة وأكثر نفاذاً للدينامية التي تتحكم بالسيرورتين. ولذا، فإن «التراجع» و«التقدم» سيكونان سيرورتين أقل تعارضاً بشكل قطبي من أن يكونا وجهين للإبداعية نفسها. فـ «كريس»، و«لاونستان»، و«هارتمان» قد اقترحوا تعبيراً شاملاً وتوليفياً: لقد تكلموا عن «التقدم التراجعي» (Organization and Pathology of Thought) وذلك للإشارة إلى السيرورة المعقدة التي تصنع النفس بوساطتها دلالات واعية جديدة بإحياء صياغات غير واعية عفى الزمان عليها. ويشير التأخر والتقدم بصورة أقل إلى سيرورتين واقعيتين ومتعارضتين من المصطلحات المجردة والمأخوذة من سيرورة واقعية وحيدة، وإنهما ليشيران فيها إلى حدين متطرفين، حد محض للتراجع وحد لتقدم محض. فهل هذا، بالفعل، حلم واحد لا يملك أيضاً وظيفة سبرية، ولا يجمل «نبويا» مخرجاً لصراعاتنا؟ وعلى العكس من هذا، هل هو رمز كبير وحيد،

أبدعه الفن والأدب، فلا يغطس ولا يعاود الغطس في العتيق من الصراعات ومن الدراما الفردية للطفولة أو الدراما الاجتماعية؟ أليس هذا هو المعنى الفعلي للإعلاء من ترقية المعاني الجديدة باستنفار الطاقات القديمة التي استثمرت بادئ ذي بدء في الصور العتيقة. أليس للصور الأكثر تجديداً التي يستطيع الفنان، والكاتب، والمفكر أن يولدها قدرة مزدوجة على الإخفاء والإظهار، وعلى ستر القديم، على شكل الأعراض الحلمية أو العصابية، وعلى كشف الممكنات الأقل كمالا، والأقل حدوثا، وكأنها رمز لإنسان آتٍ؟

ويستطيع التحليل النفسي، في هذا الاتجاه، أن يحقق نذره بمواصلة تفسير النصوص القديمة تفسيراً ثقافياً تاماً. وإنه لمن أجل هذا، يجب عليه أن يتجاوز التعارض الضروري ولكن المجرد لتأويل لا يقوم إلا بسبر علم أعراض الحلم والعصاب وتأويل يزعم أنه يجد في الوعي انبعاث الإبداع. وكذلك يجب أيضاً بلوغ مستوى هذا التعارض وحمله نحو النضج، وذلك بغية الوصول إلى جدلية واقعية حيث سيكون قد تم تجاوز البديل المؤقت والخادع للرجوع وللتقدم.

2 ـ وضع تأويلية فرويد

نقول في البداية إن التأويل هو ما يسجله التحليل النفسي في الثقافة. فكيف تُفهم ثقافتنا بوساطة التمثل الذي يبعثه إليها التحليل النفسي؟

كون هذا التأويل جزئياً ومتحيزا، وحتى غير عادل إزاء المقاربات الأخرى لظواهر الثقافة، فإن هذا يستحق أن يقال بادئ ذي بدء. ولكن هذا النقد ليس هو الأكثر أهمية: لأنه بفضل ضيقه، فإن التأويل الفرويدي يلامس الجوهري. وكذلك، ألا يجب أولاً رسم حدود هذا التأويل للثقافة، وذلك لكي يتمكن المرء من بعد من وضع نفسه بصورة أفضل في مركز دائرته ويتبنى موقع القوة. ومهما تكن الانتقادات شرعية، فيجب عليها أن تخلي السبيل لإرادة المرء في تثقيف نفسه ولإعطاء النقد نفسه للشك بنفسه بكل العقلانيات وبكل التبريرات التي تصدر عن التحليل النفسي نفسه. ولهذا، على عكس ما هو شائع في الاستعمال، فإننا سنستند إلى النقد (الجزء الثاني) بغية أن نحافظ فينا، على

طريقة التفكير الحر (الجزء الثالث) العرض التربوي بملء إرادتنا والذي قمنا به حتى اللحظة الراهنة (الجزء الأول).

1 ـ حدود مبدأ التأويل الفرويدي للثقافة

إن ما يجعل كل مواجهة للفرويدية صعبة مع النظريات الأخرى للثقافة، هو أن مبدعها لم يقترح على الإطلاق بنفسه فكرةً حول حدود تأويله: إنه يقبل بوجود غرائز أخرى غير تلك التي يدرسها، ولكنه لا يقترح الإحصاء الكامل. فهو يتكلم عن العمل، وعن الرابط الاجتماعي، وعن الضرورة، وعن الواقع، ولكن من غير أن يدع المرء يرى كيف يستطيع التحليل النفسي أن يربط نفسه مع علوم أو مع تأويلات أخرى غير تأويلاته. وهذا أمر جيد: إن تحيزه الشديد يتركنا في حيرة مفيدة. وكل واحد يتحمل مسؤولية وضع التحليل النفسي في رؤيته للأشياء.

ولكن كيف نتوجه في البداية؟ يمكن لواحدة من ملاحظاتنا الأولى أن تقوم بدور المرشد: إن فرويد يفهم مجموع ظاهرة الثقافة ـ وحتى الحدث الإنساني ـ ولكنه يفهمها من وجهة نظر. ولقد يعني هذا أنه إلى جانب النماذج ـ نموذج المواضع والنموذج الاقتصادي، والنموذج الوراثي ـ وليس إلى جانب المضمون المؤوَّل، يجب البحث عن مبدأ التأويل الفرويدي للثقافة.

فما هو الأمر الذي لا تسمح هذه النماذج بفهمه؟

إن تفسير الثقافة بثمنها العاطفي لذة وألماً وبأصولها النسلية وكينونته الوراثية، ليعد بكل تأكيد جد مضيء. وسنقول بعد قليل إن المرمى الهائل لمثل هذا الجهد يقيم علاقة قربى بالنسبة إلى الأساسي منه ماركس ونيتشه، وذلك لإزالة القناع عن الوعي «الزائف». ولكن يجب ألا ينتظر المرء من هذا المشروع أكثر من نقد حول الأصالة. ويجب على المرء خصوصاً ألا يطلب منه ما يمكن أن نسميه نقد الأسس. فهذه مهمة منهج آخر: ليس هو تأويلية، التعابير النفسية ـ من الحلم إلى العمل الفني، ومن الأعراض إلى العقيدة الدينية ـ ولكنه منهج فكري، مطبق على السلوك الإنساني في مجموعه، أي على الجهد بغية

الوجود، وعلى الرغبة في الكينونة، المعاصرة لهذه الرغبة، وعلى العديد من الوسائط التي يسعى الإنسان بها لكي يمتلك التأكيد الأكثر أصالة الذي يسكن جهده ورغبته. ويتمثل المهمة الأكثر استعجالاً للأنتروبولوجيا الفلسفية اليوم تمفصل الفلسفة الفكرية وتأويلية المعنى. ولكن «بنية الاستقبال» التي يمكن أن يكتتب فيها علم النفس الفرويدي الواصف، وكذلك أنماط أخرى لتأويليات غريبة على التحليل النفسي، وتحتاج في معظمها إلى أن تتكون. وليس هذا هو المكان الذي نحاول هذا الأمر فيه. ولكننا على الأقل نستطيع ملاحظة بعض المناطق الحدودية، في داخل هذا الحقل الواسع، متخذين من نظرية الوهم محكّاً كنا قد رأينا دلالته المركزية عند فرويد.

تتجلى فائدة التصور الفرويدي للوهم في وسم الكيفية التي تشيد فيها التمثيلات التي تجعل الألم محمولا، والتي «تواسي»، وليس فقط التي تشيد على التخلي الغرزي، ولكن انطلاقاً من هذا التخلي: إن الرغبات وحركاتها الاستثمارية والمضادة للاستثمار هي التي تصنع جوهر الوهم كله. وإنه بهذا المعنى قد استطعنا القول إن نظرية الوهم هي نفسها نظرية اقتصادية من طرف إلى طرف. ولكن الاعتراف بهذا يعني أيضاً التخلي عن البحث فيه عن تأويل شامل لظاهرة القيمة، التي لا يكشف حقيقتها سوى تفكير أعمق حول دينامية التصرف.

وكذلك، فإننا لم نحل لغز السلطة السياسية عندما قلنا إن العلاقة بالزعيم تستنفر استثماراً شبقياً كاملاً ذا سمة لواطية، وإننا لم نحل أيضاً لغز «سلطة القيم» عندما فرزنا في فتيل الظاهرة الأخلاقية صورة الأب والتماهي في هذه الصورة الهوامية بمقدار ما هي واقعية. وثمة شيئ آخر يكون أساس الظاهرة، مثل السلطة أو القيمة، وشيئ آخر يكون الثمن العاطفي للتجربة التي نقوم بها، سواء كان لذة، أم كان ألم العيش الإنساني.

إن هذا التمييز بين قضايا الأساس وقضايا الاقتصاد الغريزي هو تمييز مبدئي بكل تأكيد: إنه على الأقل يرسم حداً للتأويل الذي يتحكم به النموذج الاقتصادي. فهل سنقول إن هذا التمييز سيبقى جد نظري ولن يؤثر في أي

وقت من الأوقات على متصور التحليل النفسي، وبدرجة أقل على عمل المحلل النفسي؟ ويبدو لي، على العكس من ذلك، أن هذه الحدود للتحليل النفسي تبدو بشكل جد عملي في المفهوم الفرويدي «التسامي»، والذي هو في الواقع مفهوم غير نقي، وخليط، ويركب من غير مبدأ بين وجهة نظر اقتصادية ووجهة نظر أخلاقية. في التسامي، فإن الغريزة الجنسية تعمل في مستوى «عالٍ»، هذا على الرغم من أننا نستطيع أن نقول إن الطاقة المستثمرة في أشياء جديدة هي عين الطاقة التي كانت، من قبل، مستثمرة في موضوع جنسي. ولا تكشف وجهة النظر الاقتصادية إلا عن هذا التتابع في الطاقة، ولكنها لا تكشف عن جديد القيمة الذي وعد به هذا التخلي وذلك الترحيب. وإننا لنخفي المشكلة استحياء إذ نتكلم عن الهدف وعن الموضوع الاجتماعي المقبولين: لكن المصلحة الاجتماعية هي معطف من الجهل الذي نرميه على مشكلة القيمة التي يثيرها التسامي.

وهكذا، فإن معنى الوهم الديني نفسه مشكوك فيه. ولقد قلنا ذلك، ففرويد لا يتكلم عن الله، ولكنه يتكلم عن إله البشر. وليس ما يستوجب على علم النفس أن يحل جذرياً قضية «الأصل الجذري للأشياء»، وذلك لكي يكون الكلام كما يتكلم ليبنيز. ولكنه مسلح جيداً لكي يزيل قناع التمثيلات الطفلية والقديمة التي نعيش هذه القضية من خلالها. ولا يعد هذا التمييز فقط تمييزاً مبدئيا، فهو يخص عمل المحلل النفسي. وليس هذا المحلل لاهوتيا، ولا هو مضاد للاهوتي. فهو بوصفه محللا، لا أدري، وهذا يعني أنه غير كفء. وإنه لا يستطيع أن يقول، بوصفه محللا، إذا كان «الله» ليس سوى هوام الإله. ولكنه يستطيع أن يساعد مريضه كي يتجاوز الأشكال الطفلية والعصابية للاعتقاد. وعلى هذا أن يقرر أو أن يعترف إذا لم يكن دينه سوى هذه الاعتقاد الطفلي والعصابي الذي اكتشف التحليل انبعاثه. وإذا لم يصمد اعتقاده لهذا الامتحان النقدي، فهو غير جدير بأن يبقى، ولكن حينئذ لا يكون ثمة شيء قد قيل لا من أجل الإيمان بالله ولا ضده. وإني سأقول، بلسان آخر: يجب أن يموت الدين لكي يولد الإيمان، وذلك إذا كان يجب أن يكون الإيمان شيئاً آخر غير الدين.

أن يرفض فرويد شخصياً هذا الضرب من التمييز، فلا قيمة لذلك. ففرويد هو تنويري Aufklärer، رجل من القرن الثامن عشر. وإن عقلانيته، كما يقول هو نفسه، وعدم إيمانه ليسا ثمرة لتأويل الوهم الديني الذي يريده أن يكون شاملا، ولكنهما الافتراض المسبق لذلك. ولذا، فأن يغير اكتشاف الدين بوصفه وهماً شروط الوعي تغييراً عميقا، فإن هذا لا يكون مشكوكاً فيه وإننا سنقوله بكل القوة المرغوب فيها فيما بعد. ولكن ليس للتحليل النفسي منفذٌ إلى قضايا الأصل الجذري، وذلك لأن وجهة نظره اقتصادية واقتصادية فقط.

وسأحدد أيضاً وبشكل أكبر قليلاً ما يُحدث، في نظري، الضعف في التأويل الفرويدي للظاهرة الثقافية في مجموعها وللوهم على نحو خاص: إن الوهم، بالنسبة إلى فرويد، تمثيل لا يقابله أي واقع: إن تعريفه وضعاني. وإذا كان الأمر كذلك، أفلا توجد وظيفة للخيال الذي يتملص من الخيار الوضعاني بين الواقعي والوهمي؟ لقد تعلمنا، بالتوازي مع الفرويدية وبشكل مستقل عنها، أن الأساطير والرموز تحمل معنى يخرج عن إطار هذا الخيار بين أمرين. وثمة تأويلية أخرى، مختلفة عن التحليل النفسي وأقرب إلى ظاهراتية الدين، تخبرنا بأن الأساطير ليست حكاية خرافية، أي حكايات «مغلوطة»، و«غير واقعية». فهذه التأويلية تفترض مسبقا، إزاء كل نزعة وضعية، أن «الحقيقي»، وأن «الواقعي» لا يُختزلان إلى ما يمكن أن يتم التحقق من صحته عن طريق الرياضيات أو التجريب، ولكنه يخص أيضاً علاقتنا بالعالم، وبالكائنات، وبالكائن. وإن هذه العلاقة هي التي تبدأ الأسطورة بسبرها سائرة في ذلك على نهج تخيلي. وإن هذه الوظيفة للخيال التي عرفها جيداً كل من سبينوزا، وهيجل، وشيللينغ، وإن بشكل مختلف، قد كان فرويد جد قريب من الاعتراف بها وجد بعيد في الوقت نفسه. وما كان يقربه، هو «ممارسته» للتأويل، وأما ما كان يبعده، فهو «التنظير» لـ «علم النفس الواصف»، أي الفلسفة الضمنية للنموذج الاقتصادي نفسه. فمن جهة، إزاء النزعة المادية والبيولوجية المهيمنتين في علم النفس، نجد أن فرويد قد حدد، منذ كتابه تفسير الأحلام، كل نظريته الخاصة بالتأويل. فأن يقوم المرء بالتأويل هو أن

يذهب من معنى جلي إلى معنى خفي: يتحرك التأويل كلياً في إطار علاقات للمعنى ولا يفهم علاقات القوة (الكبت، وعودة المكبوت) إلا بوصفها علاقة للمعنى (رقابة، إخفاء، تكثيف، انزياح). ولم يساهم أحد أكثر من فرويد بقطع سحر الحدث ومعرفة إمبراطورية المعنى. ولكن فرويد تابع في تسجيل كل مكتشفاته في الإطار الوضعي نفسه الذي تهدمه هذه المكتشفات بالأحرى. ولقد كان للنموذج الاقتصادي بهذا الخصوص دور جد غامض: إنه دور كشفي، عن طريق سبر أعماق سمح لنا من النفاذ إليها ـ وهو دور محافظ، عن طريق الاتجاه الذي شجعه لتسجيل كل علاقات «المعنى» بلغة الهيدروليك الذهني. ولقد هشم فرويد، عن طريق الوجه الأول، وجه الاكتشاف، الإطار الوضعي للتفسير. وأما عن طريق الوجه الثاني، وجه التنظير، فقد عزز هذا الإطار، وسمح «للطاقانية الذهنية» الساذجة التي كانت غالباً ما تهيمن في مدرسته.

سيكون من مهمة أنتروبولوجيا الفلسفة أن تقطع هذا الغموض في داخل علم النفس الواصف الفرويدي وأن تنظم معاً مختلف أساليب تفسير النص المعاصر، وخصوصاً أسلوب فرويد وأسلوب ظاهراتية الأساطير والرموز. ولكن هذه المهمة لن تستطيع أن تنظم هذه الأساليب المختلفة في ما بينها إلا إذا جعلتها تابعة إلى هذا التفكير الأساسي والذي أشرنا إليه سابقاً.

يحكم هذا الحد لمبدأ النموذج «الاقتصادي» بدوره مبدأ النموذج «الوراثي». وكما رأينا ذلك، فإن فرويد يفسر وراثياً ما ليس له حقيقة وضعية. ويأخذ الأصل التاريخي مكانه (بالمعنى التناسلي وبالمعنى التطوري للكائن الفرد) من الأصل الأخلاقي أو من الأصل الجذري. وإني لأفسر بهذا العمى، لكل وظيفة أخرى للوهم الذي لن يكون اعوجاجاً للواقع الإيجابي، الغيابَ الكلي لاهتمام فرويد، بكل ما ليس تكراراً بسيطاً لشكل عتيق أو طفلي، وإلى حد ما، ما ليس «عودة للمكبوت» فقط. وهذا مدهش في حالة الدين: إن كل ما أمكن إضافته إلى العزاء البدائي، وتعطيه الآلهة المصممة على صورة الأب، إنما هو من غير أهمية. وإذا كان هذا هكذا، فمن ذا الذي يستطيع أن يحسم إذا كان معنى الدين يكمن بالأحرى في عودة الذكريات المرتبطة بقتل أب

العشيرة وليس في التجديدات التي يبتعد الدين بها عن نموذجه البدائي؟ وهل يكمن المعنى في تصحيح القديم عن طريق الجديد[15]. لا يستطيع أن يقرر في هذا الأمر تفسير وراثي، ولكن الذي يستطيع أن يقرر هو الفكر الجذري، مثل فكر هيجل في «دروس حول فلسفة الدين». والحال، فإن هذا الفكر ينطبق على تقدم التمثيل الديني وليس على وجهه التكراري.

ويرتبط هذا الشك المتعلق بحق النموذج الوراثي ارتباطاً وثيقاً بالسؤال السابق لحدود النموذج الاقتصادي: يمكن بالفعل للخيال الأسطوري الشعري، في وظيفته القائمة على السبر الأنطولوجي، أن يكون أداة لهذا التصويب المجدد، والموجه في الاتجاه المعاكس للتكرار العتيق. ولذا، فهناك تاريخ تقدمي للوظيفة الرمزية، وللخيال، وهو لا يلتقي التاريخ التراجعي للوهم بوصفه «عودة للمكبوت» فقط. ولكن هل نحن في وضع نستطيع معه أن نميز بين هذين التاريخين، بين هذا الإعلاء وهذا الانكفاء، بين هذا الإبداع وهذا التكرار؟

وهنا ينقصنا يقيننا. فنحن نعلم أن تمييز الحدود هذا، وإن كان له ما

(15) لقد التقى فرويد في عدد من المرات حدود نظريته: إنه يسأل نفسه من أين يأتي في «موسى والتوحيد» التقدم اللاحق لفكرة الله، هذا التقدم الذي يبدأ مع منع عبادة الله تحت شكل مرئي؟
إن الاعتقاد بالقدرة الكلية للفكر (مرجع سابق. ص 170) الذي يتعلق بالتثمين الذي يعطيه الإنسان لتطور اللغة، ليبدو أنه يسجل نفسه في سجل آخر غير ذلك الذي يحكم النماذج الوراثية ونماذج المواضع والنموذج الاقتصادي. وكذلك، فإن فرويد لا يذهب بعيداً في هذا الاتجاه. ـ وكذلك أيضاً، فإن انتقال التركيز من الأمومة المرئية، إلى الأبوة التي هي ظنية، ليوحي بأن كل شيء لم يقل حول الأب عندما استدعينا التباين بين الحب والخوف. ـ وهذا أيضاً: هل تفسر سعادة التخلي بشكل شامل باللجوء، من جهة، إلى فكرة تصاعد الحب الذي تجيب الأنا الأعلى، الوارثة للأب، بوساطته عن التخلي عن الإشباع الغرزي. وباللجوء، من جهة أخرى، إلى فكرة تصاعد النرجسية التي تنضاف إلى الوعي بفعل له الجدارة (ص ـ 174 ـ 178)؟ ـ ولماذا يتم البحث عن معنى الدين فقط من جهة «التخلي عن الغرائز الجنسية»؟ ولماذا لا يرعى الدين أيضاً ميثاق الأخوة ومعرفة المساواة في الحقوق بالنسبة إلى كل أعضاء قبيلة الأخوة؟ لا يعد كل شيء هنا تخليداً لإرادة الأب، وعودة للمكبوت، ولكنه انبثاق لنظام جديد.

يدعمه، إلا أنه لا يتميز بدوره عن التبريرات وعن العقلانيات التي يزيل التحليل النفسي قناعها. ولهذا السبب، نحتاج لأن نترك نقدنا معلقاً وأن نهب أنفسنا من غير دفاع لشك الوعي بنفسه عن طريق التحليل النفسي. إذ ربما يبدو في نهاية هذا المسار، أن «مكان» التحليل النفسي، في قلب الثقافة المعاصرة، يبقى ويجب أن يبقى غير محدد، مهما طال الزمن ما دامت معرفته لم تُستوعب بعد، وذلك على الرغم من حدوده وربما بفضل حدوده. وإن المجابهة مع تأويلات أخرى للثقافة، ليست معادية، ولكنها متعاضدة، ستساعدنا للقيام بهذه الخطوة الجديدة.

2 ـ ماركس، نيتشه، فرويد

لم يعد مشكوكاً فيه أن عمل فرويد، بالنسبة إلى وعي الإنسان الحديث، يساوي في الأهمية عمل ماركس أو عمل نيتشه. فالقرابة بين هؤلاء الثلاثة من نقاد الوعي «المزيف» واضحة. ولكننا لا نزال بعيدين عن تمثل هذه الشكوك الثلاثة ببدهيات الوعي بالذات، وبعيدين عن دمج هذه التمارين الثلاثة من الشك في ذواتنا. فنحن لا نزال متنبهين لاختلافاتهم، أي لا نزال في النهاية يقظين للحدود التي تفرضها على هؤلاء المفكرين الثلاثة الأحكام المسبقة لعصرهم، وإننا لا نزال خصوصاً ضحايا الفلسفة الكلامية التي يحبسهم فيها ورثتهم: لقد نفي ماركس إلى الاقتصاد الماركسي وإلى نظرية الوعي المنعكس. وإن نيتشه قد سحب إلى جانب النزعة الإحيائية، إن لم يكن إلى الدفاع عن العنف. وأما فرويد، فقد أقام في طب الأمراض العقلية وتزيابزي جنسانية عمومية تبسيطية.

وإني لأعتقد أن معنى الإنسان الحديث المأخوذ من هؤلاء المفسرين الثلاثة بالنسبة إلى عصرنا، لن يستطيع أن يستقيم إلا بالاقتران معاً.

فلقد قام ثلاثتهم، بادئ ذي بدء، بالهجوم على الوهم نفسه، على هذا الوهم المكلل باسم فاتن: إنهم هاجموا وهم وعي الذات. ويعد هذا الوهم ثمرة لأول نصر، كما يعد دحراً لوهم سابق: إنه وهم الشيء. ويعلم الفيلسوف الذي تربى في مدرسة ديكارت أن الأشياء مشكوك فيها، وأنها ليست كما تبدو.

ولكنه لا يشك بأن الوعي ليس هو كما يبدو لذاته: إذ إن فيه يلتقي المعنى والوعي بالمعنى. منذ ماركس، ونيتشه، وفرويد نحن نشك بذلك. فبعد الشك بالشيء، دخلنا في الشك بالوعي.

ولكن أساتذة الشك الثلاثة هؤلاء ليسوا أساتذة مذهب الشك. إنهم بكل تأكيد ثلاثة من عظماء «الهدم»، ومع ذلك، فإن هذا نفسه يجب أن لا يضللنا. وإن الهدم، كما يقول هايدغير في: الوجود والزمان«Sein und Zeit»، لحظة من لحظات كل تأسيس جديد. فـ «هدم» العوالم الخلفية يعد مهمة إيجابية، بما في ذلك هدم الدين، بما هو، تبعاً لكلمة نيتشه، «أفلاطونية بالنسبة إلى الشعب». وبعيداً عن الهدم، فإن السؤال يطرح لمعرفة ما يعني إلى اليوم الفكر، والعقل، وحتى الإيمان.

والحال، فإن الثلاثة كلهم يفتحون الأفق بالنسبة إلى كلام أكثر أصالة، وبالنسبة إلى هيمنة جديدة للحقيقة، ليس فقط عن طريق نقد «مهدِّم»، ولكن عن طريق اختراع فن للتأويل. ولقد انتصر ديكارت بالشك على الشيء عن طريق بدهية الوعي. أما هم، فقد انتصروا بالشك على الوعي عن طريق تفسير المعنى. ويعد الفهم، انطلاقاً منهم، تأويلية: لم يعد البحث عن المعنى، من الآن فصاعدا، تهجية لوعي المعنى، بل إنه صار في تفكيك التعابير. وما يجب مواجهته إذن، ليس شكاً ثلاثيا، ولكن مكراً ثلاثياً. فإذا كان الوعي ليس كما يعتقد أنه كائن، فإن علاقة جديدة يجب أن تتأسس بين مظهر الشيء وواقعه. فالمقولة الأساسية للوعي، بالنسبة إلى ثلاثتهم، هي العلاقة «المخفية ـ الظاهرة» أو، إذا كنا نفضل، هي «المحجوبة ـ المتجلية». فليعاند الماركسيون في نظرية «الانعكاس»، وليناقض نيتشه نفسه إذ يجزم بخصوص النزعة «المنظورية» لـ «إرادة القوة»، وليؤسطر فرويد مع «رقابته»، ومع «حاجبه»، ومع «تنكراته»: إن الجوهري ليس في هذه الارتباكات ولا في هذه الطرق المسدودة، إن الجوهري هو أن الثلاثة يبدعون مع ما يمتلكون من أدوات، أي مع وضد أحكام العصر المسبقة، علم وسيط للمعنى، لا يختزل إلى الوعي المباشر للمعنى. وما حاوله الثلاثة جميعا، بطرق مختلفة، هو جعل مناهجهم «الواعية» للتفكيك تلتقي

العمل «غير الواعي» للتشفير الذي يعزونه لإرادة القوة، وللكائن الاجتماعي، وللنزعة النفسية اللاواعية. فلكل مَكْرٍ مَكْرٌ ونصف. ولقد تمثل ذلك بالنسبة إلى فرويد في اكتشاف «علم الأحلام»: يتخذ المحلل طوعاً المسار المعاكس للمسار الذي اتخذه الحالم من غير أن يريد ومن غير أن يعلم، في «عمل الحلم». ومنذ هذه اللحظة، فإن ما يميز كلاً من ماركس، وفرويد، ونيتشه، في الوقت نفسه هو منهج التفكيك والتمثيل الذي يصنعوه لأنفسهم عن سيرورة التشفير التي يعيرونها إلى الكائن اللاواعي. وليس من الممكن أن يكون الأمر غير ذلك، والسبب لأن هذا المنهج وهذا التمثيل يغطي بعضهما بعضاً ويتحقق بعضهما من بعض. وهكذا، فإن معنى الحلم عند فرويد ـ وبشكل عام أكثر، معنى الأعراض وصياغات التوافق، وبصورة أكثر عموماً أيضا، معنى التعابير النفسية في مجموعها - لا ينفصل عن «التحليل» بوصفه تكتيكاً لتفكيك الشيفرة. ويمكننا أن نقول، بهذا المعنى غير المتشكك، إن هذا المعنى هو المعنى الذي رفعه التحليل عالياً، بل هو الذي خلقه، وإنه إذاً نسبي إزاء مجموع الإجراءات التي تؤسسه. ويمكننا أن نقول هذا، ولكن بشرط أن نقول العكس: إن تماسك المعنى المكتشف هو الذي يتحقق من المنهج. وبالإضافة إلى ذلك، فإن ما يبرر المنهج هو أن المعنى المكتشف لا يرضي الفهم فقط عن طريق معقولية أعظم من فوضى الوعي الظاهر، ولكنه يحرر الحالم أو المريض، وذلك عندما يصل هذا إلى معرفته، وإلى استحواذه، وباختصار عندما يصبح حامل المعنى بوعي منه هذا المعنى، الذي لم يكن يوجد حتى الآن إلا خارجه، «في» لا وعيه، وثم «في» وعي المحلل.

وإن هذا المعنى الذي لم يكن معنى إلا بالنسبة إلى الآخر، قد أصبح معنى من أجل الذات، وعلى نحو واعٍ وهذا ما أراده المحلِّل للمحلَّل. وثمة قرابة تكتشف بالمناسبة نفسها أيضاً بين ماركس، وفرويد، ونيتشه. فنحن نقول إن هؤلاء الثلاثة يبدأون بالشك المتعلق بأوهام الوعي، وإنهم ليتابعون بحيلة تفكيك الشفرة. وهؤلاء الثلاثة هم بعيدون عن أن يشنعوا «بالوعي»، إذ يتطلعون إلى توسيعه. فما يريده ماركس، هو تحرير التطبيق العملي (praxis)

عن طريق معرفة الضرورة. ولكن هذا التحرير لا ينفصل عن «امتلاك الوعي» الذي يرد بانتصار على خداع الوعي الزائف. وما يريده نيتشه هو زيادة قدرة الإنسان، وإنشاء قوته. ولكن ما يريده بقوله إرادة القوة يجب أن يغطيه تأمل بأرقام «الإنسان الأعلى»، و«العود الأبدي»، و«الديونيسوس». وهذه أمور من غيرها لن تكون القوة سوى العنف من جانب الانحطاط. وأما ما يريده فرويد، فهو أن المُحَلَّل، إذ يتبنى المعنى الذي كان غريباً عنه، فإنه يوسع حقل وعيه، ويحيا بصورة أفضل. وإنه ليكون أخيراً أكثر حرية، وإذا أمكن فأكثر سعادة. وتتحدث أولى التحيات الموجهة إلى التحليل النفسي عن «الشفاء عن طريق الوعي». وإن الكلمة دقيقة. بيد أن هذا مشروط بالقول إن التحليل يريد أن يستبدل الوعي المباشر والكاتم بوعي غير مباشر يرشده مبدأ الواقع. وهكذا، فإن الشاك نفسه الذي يصف الأنا بأنها «صعلوك بائس»، خاضع إلى ثلاثة أسياد: الهو، والأنا الأعلى، والواقع أو الضرورة، يعد أيضاً المفسر الذي يجد ثانية منطق مملكة عدم المنطق، والذي يتجرأ، على استحياء وخفر لا مثيل لهما، بإنهاء دراسته حول «مستقبل الوهم»، باستدعاء الإله اللوغوس، ذي الصوت الضعيف ولكن الذي لا يتعب، الله ليس القدير، ولكن الفعال على المدى الطويل فقط.

3 ـ دوي التأويلية الفرويدية في الثقافة

هذا ما أراد أن يفعله هؤلاء المفسرون الثلاثة من أجل الإنسان المعاصر، ولكننا لا نزال بعيدين عن تمثل اكتشافاتهم، وعن فهمنا لأنفسنا تماماً عن طريق التأويل الذي يقدمونه لنا عن أنفسنا. ويجب على المرء أن يعترف بأن تأويلاتهم لا تزال تعوم على بعد منا، وأنها لم تجد مكانها الدقيق. إذ بين تأويلهم وفهمنا، لا يزال البعد واسعاً. وأكثر من هذا، فنحن لسنا إزاء تأويل موحد يجب علينا أن نتمثله معا، ولكننا إزاء ثلاثة تأويلات عدم الاتفاق بينها أكثر ظهوراً من القرابة. وليست هناك بعد أي بنية للاستقبال، ولا أي خطاب متتابع، ولا أي أنتروبولوجيا فلسفية يكون كل واحد منها قادراً على دمج الآخر، وعلى تأويلية دمج ماركس، وتأويلية نيتشه، وتأويلية فرويد في وعينا. ذلك لأن تأثيراتهم الصادمة تتراكم، وقدراتهم على الهدف تتجمع، من غير أن تترابط

تفسيراتهم فيحتضنهم وعي موحد جديد. ولهذا، يجب الاعتراف أن معنى التحليل النفسي، بما إنه حدث داخلي في ثقافتنا الحديثة، يبقى معلقاً ويبقى مكانه غير محدد.

1 ـ مقاومة ضد الحقيقة

والحال، فإنه لمن الملاحظ أن التحليل النفسي يكشف بنفسه عن طريق ترسيماته التأويلية الخاصة عن هذا التأخير وعن هذا التعليق لوعي الحدث الذي تمثله بالنسبة إلى الثقافة: إن الوعي، كما يقول التحليل النفسي، «يقاوم» فهم نفسه. ولقد قاوم «أوديب» أيضاً ضد الحقيقة التي يعرفها كل الآخرين. وقد كان يرفض أن يعرف نفسه في هذا الرجل الذي كان هو ذاته يلعنه. فمعرفة النفس هي المأساة الحقيقية، وهي مأساة من الدرجة الثانية. وأما مأساة الوعي ـ مأساة الرفض والغضب ـ فتضاعف مأساة البدء، مأساة الكينونة أن يكون ما هو عليه، مأساة ارتكاب المحارم، ومأساة قتل الأب. وإن فرويد ليتكلم بجلاء عن هذه «المقاومة» ضد الحقيقة في نص مشهور وغالباً ما يستشهد به: «إنه صعوبة في التحليل النفسي» (1917). يقول فيه إن التحليل النفسي هو آخر «الإهانات الشنيعة» التي «تكابدها النرجسية، وحب الإنسان لنفسه عموماً نتيجة للاستقصاء العلمي حتى الآن». كانت هناك، بادئ ذي بدء، الإهانة الكونية التي عاقبه بها كوبرنيك، وذلك بهدم الوهم النرجسي والذي، تبعاً له، مسكن الإنسان ثابت وسط الأشياء. ثم كانت الإهانة البيولوجية، وذلك عندما وضع داروين نهاية لادعاء الإنسان بأنه كائن مقطوع عن مملكة الحيوان. وأخيرا، جاءت الإهانة النفسانية: إن الإنسان، الذي كان يعلم من قبل بأنه ليس سيد الكون، ولا سيد الأحياء، قد اكتشف بأنه ليس سيداً حتى لنفسه. فالتحليل النفسي يتجه بخطابه إلى الأنا: «أنت تعتقد أنك تعرف كل ما يجري في نفسك، منذ اللحظة التي يكون فيها ذلك مهماً بما فيه الكفاية، وذلك لأن وعيك يعلمك إياه حينئذ. وإنك عندما تبقى من غير معلومة عن شيء قائم في روحك، فإنك تقبل، باطمئنان تام، بأن ذلك الشيء لا يوجد فيها. بل إنك لتذهب إلى الزعم بأن «النفس» متطابقة مع «الوعي»، أي إنك تعرف هذا، ويحصل هذا بالرغم من

البراهين الأكثر بداهة بأنه لا بد أن تحدث في حياتك النفسية أشياء كثيرة يمكنها ألا تنكشف إلى وعيك. فدع نفسك إذن تستعلم حول هذه النقطة». «وإنك لتتصرف كما لو أنك ملك مطلق يكتفي بمعلومات يعطيه إياها أصحاب الرتب العالية في البلاط، فلا ينزل إلى الشعب لكي يسمع صوته. فادخل إلى ذاتك عميقاً وتعلم أولاً أن تعرف نفسك، وحينئذ ستفهم لماذا ستقع مريضا، بيد أنك ربما تتجنب أن تصبح كذلك» (دراسات في التحليل النفسي التطبيقي. ص 145 ـ 146).

«دع نفسك إذن تستعلم حول هذه النقطة... ادخل إلى ذاتك عميقاً وتعلم أولاً أن تعرف نفسك»: هكذا يفهم التحليل النفسي اندماجه الخاص في الوعي المشترك وذلك على هيئة تثقيف أو توضيح ـ ولكنه تثقيف يواجه مقاومات النرجسية البدائية والملحَّة، أي هذا الشبق الذي لا يستثمر نفسه كاملاً على الإطلاق في الأشياء، ولكن الأنا تحتفظ به لنفسها. ولهذا، فإن هذا التثقيف للأنا يعاش بالضرورة بوصفه إهانة، وبوصفه جرحاً في شبق الأنا.

ويضيء موضوع الإهانة النرجسية بضوء حاد كل ما جئنا على قوله حول الشك، والمكر، وتوسع حقل الوعي: إننا نعلم الآن أن المهان ليس هو الوعي، ولكنه ادعاء الوعي، بل إنه شبق الأنا. وإننا لنعلم أن ما يهينه، إنما هو على وجه التحديد وعي أفضل، وهو الوضوح، وهو المعرفة العلمية. هذا ما يقول فرويد بعقلانية. ولنقل بشكل أوسع إن الوعي قد انزاح عن تمركزه على ذاته، وفك انشغاله المسبق، ونقله كوبرنيك نحو الكون الواسع، كما نقله داروين نحو العبقرية المتحركة للحياة، كما نقله فرويد نحو الأعماق المظلمة للنفس. وإن الوعي ليزداد هو نفسه إذ يتمركز حول آخَرَه: الكون، البيوس (الحياة)، النفس. وإنه ليجد ذاته بعد أن ضاع. إنه ليجد ذاته، مثقفاً ومستنيرا، بعد أن كان قد ضاع، نرجسياً.

2 ـ ردود الفعل «المباشرة» للوعي المشترك

إن هذا الانزياح بين تأويل الثقافة الذي يحمله التحليل النفسي وبين الفهم الذي يستطيع الوعي المشترك أن يأخذه من هذا التأويل، ليفسر - إن لم يكن

كليا، فجزئياً على الأقل - حيرة هذا الوعي المشترك. ولقد قلنا في الأعلى إن التحليل النفسي ليجد مكانه بصعوبة في الثقافة: إننا لنعلم الآن أننا لا نأخذ وعياً بمعناه إلا من خلال التمثيلات المبتورة التي تحييها مقاومات نرجسيتنا.

إن هذه التمثيلات المبتورة هي التي نلتقيها في مستوى «التأثيرات» القصيرة وردود الفعل «المباشرة». ويكون مستوى التأثيرات «القصيرة»، هو مستوى «التبسيط» أما مستوى ردود الفعل المباشرة فهو الثرثرة. ومع ذلك، فإن الأمر ليس من غير فائدة أن يقف المرء لحظة على هذا المستوى: لقد حمل التحليل النفسي خطر الحكم عليه،مدحاً أو ذما، في هذا المستوى من التبسيط: منذ اللحظة التي قام فيها فرويد بمحاضراته، وبنشر كتبه، فقد توجه إلى غير المحلَّلين، وإلى غير المحلِّلين. ولقد عمل على وضع التحليل النفسي في الميدان العام. ومهما كان، فثمة شيء كان قد قيل، وإنه ليفلت منذ البداية من العلاقة البين شخصية المحددة للطبيب ومريضه. ومن هنا، فإن انتشار التحليل النفسي خارج الإطار العلاجي ليعد حدثاً ثقافياً هائلاً. وقد جعل علم النفس الاجتماعي من هذا الأمر بدوره موضوعاً للتحقيق العلمي، وللقياس، وللتفسير.

لقد نفذ التحليل النفسي إلى الجمهور بادئ ذي بدء بوصفه ظاهرة كلية لكشف المستور. وبهذا أصبح جزءاً مخبوءاً وصامتاً من الإنسان عموماً. ولذا، فـ «فنحن» نتكلم عن الجنس، و«نحن» نتكلم عن الشذوذ، وعن الكبت، وعن الأنا العليا، وعن الرقابة. وبهذه المناسبة، فإن التحليل يعد حدثا «للنحن»، وموضوعا «للثرثرة». ولكن تواطؤ الصمت يعد هو أيضاً حدثا «للنحن»، وإن الخبث ليس أقل ثرثرة من الكشف، في ساحة عامة، عن سر كل واحد أصبح هو سر يعرفه الجميع.

ولم يعد أحد يعلم ماذا نفعل بكشف هذا المستور. لأن سوء الفهم الكلي يبدأ ههنا. فعلى مستوى المؤثرات «القصيرة»، فنحن نريد أن نستخلص سريعاً من التحليل النفسي أخلاقاً مباشرة. وإننا حينئذ لنستخدم التحليل النفسي بوصفه نسقاً من «التبرير» من أجل مواقف أخلاقية لم تكابد في أعماقها ما تعرض له التحليل النفسي، بينما أراد التحليل النفسي أن يكون على وجه التحديد تعبئة

لفضح كل التبريرات. وهكذا، فإن بعضهم يطلب من التحليل النفسي أن يقر تربية من غير قيود ـ ذلك لأن العصاب إنما يأتي من الكبت ـ وإنهم يميزون في فرويد المدافع الخفي والمستتر عن إبيقورية جديدة. وأما الآخرون، فإنهم إذ يستندون إلى نظرية مراحل النضج والاندماج وإلى نظرية الشذوذ والتراجعات، فقد استنفروا التحليل النفسي لصالح الأخلاق التقليدية: ألم يحدد فرويد الثقافة عن طريق التضحية بالغرائز الجنسية؟

صحيح أننا، بالنسبة إلى المقاربة الأولى، قد نتردد حول هذا الذي أراده فرويد فعلا، وإنه لمن الممكن أن نكون مشدودين إلى تحليل نفسي «وحشي» للتحليل النفسي: ألم يدافع فرويد علناً عن «برجوازية» النظام الأحادي في الزواج، بينما كان يدافع سراً عن «ثورية» الانتعاظ؟ ولكن الوعي الذي يطرح هذا السؤال ويحاول أن يحبس فرويد في هذا التعاقب الأخلاقي إنما هو وعي لم يتجاوز الامتحان النقدي للتحليل النفسي.

إن الثورة الفرويدية هي ثورة تشخيص الأمراض، وثورة الوضوح البارد، وثورة الحقيقة المجدة. ويمكن القول مباشرة إن فرويد لم يكن يبشر بأي شيء أخلاقي: «إنني لا أحمل أي عزاء»، هكذا يقول في نهاية «مستقبل وهم». ولكن بعض الرجال حاول أن يستخدم علمه بالتبشير. فهو عندما يتكلم عن الانحراف والانكفاء، فإنهم يتساءلون إذا كان هذا الذي يصف ويشرح هو العالم، أو هو البرجوازي الآتي من فيينا والذي يبرر نفسه. وهو عندما يقول إن الإنسان يقوده مبدأ اللذة، فإنهم يشككون ـ لكي يلوموه أو لكي يمتدحوه ـ بأنه يسرب تحت التشخيص الموافقة على نزعة أبيوقورية غير معلن عنها، بينما هو يلقي النظر غير العاطفي للعلم على التصرفات الماكرة للإنسان الأخلاقي. وإليكم سوء الفهم: يُصغى إلى فرويد وكأنه رسول، بينما هو يتكلم بوصفه مفكراً غير رسولي: إنه لا يحمل أخلاقاً جديدة، ولكنه يغير وعي هذا الذي تبقى المسألة الأخلاقية عنده مسألة مفتوحة. وإنه ليغير الوعي بتغيير معرفة الوعي وبإعطائه مفتاح بعض حيله. ويستطيع فرويد أن يغير أخلاقنا على المدى البعيد لأنه ليس منظّراً أخلاقياً على المدى القريب.

3 ـ هل فرويد مفكر مأساوي؟

إن الوعي المشترك إذ يصحح ردود فعله السطحية فإنه يقدم لنفسه هيمنة التحليل النفسي في العمق. ولقد رأينا أن الطريق القصير لا يفضي إلا إلى سوء الفهم وإلى التناقضات: إنها تناقضات الأخلاق المباشرة المستخلصة من التحليل النفسي. وأما الطريق الطويل، فإنه سيكون طريق تحويل الوعي بالذات عن طريق الفهم غير المباشر لعلامات الإنسان. فإلى أين سيقودنا هذا الطريق الطويل؟ إننا ما زلنا لا نعرف. ويعد التحليل النفسي ثورة غير مباشرة: إنها لا تغير الأخلاق إلا إذا غيرت نوعية النظرة وغيرت فحوى كلام الإنسان عن نفسه. وهي إذ تكون أولاً عملاً للحقيقة، فإنها لا تدخل في الفلك الأخلاقي إلا من خلال مهمة الصدق التي تقترحها.

إننا نستطيع منذ الآن أن نتعرف إلى بعض خطوط القوة التي كانت تمارس ضغطها على وعينا بوصفنا بشراً حديثين، والتي أسميتها لتوي الفهم غير المباشر لعلامات الإنسان.

ونحن إذ نضع أنفسنا في امتداد هذا الجهد العام لكشف المستور الذي يمارسه التحليل النفسي الأكثر بدائية في التبسيط، فإننا نستطيع أن نقول إن التحليل النفسي يجعل المرء يقظاً إزاء ما يسميه فرويد نفسه «قساوة الحياة». وإننا لنقول إنه لمن الصعب أن يكون الواحد إنساناً: إذا كان التحليل النفسي يبدو أنه يدافع مرة بعد مرة لصالح «تخفيض» التضحية بالغرائز الجنسية عن طريق إطلاق الممنوعات الاجتماعية، ومن أجل القبول بهذه التضحية، بفضل خضوع مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع، فليس هذا لأنه يؤمن بعمل «ديبلوماسي» مباشر بين السلطات التي تتصارع. فهو ينتظر كل شيء من تغير الوعي الذي يصدر عن فهم أوسع وأكثر تمفصلاً للمأساة الإنسانية، من غير انشغال باستخلاص نتائج أخلاقية على نحو جد سريع.

لا يقول فرويد، كما يقول نيتشه إن الإنسان «حيوان مريض»: إنه يوضح بأن الأوضاع الإنسانية هي أوضاع صراعية حتماً. فلماذا؟ أولا، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك طفولة بهذا الطول، وهو الذي، بسبب هذا، يبقى

طويلاً في وضع غير مستقل. ولقد قيل بطرق متعددة إن الإنسان «تاريخي». ولقد قال فرويد: إنه أولاً، وإنه لزمن طويل، وهو ما يزال أيضاً في عصر ما قبل التاريخ، وإن كل هذا بسبب قدره الطفولي. فالصور الكبرى ـ سواء كانت واقعية أم استيهامية ـ للأب، وللأم، وللإخوة والأخوات، وللأزمة الأوديبية، وللخوف من الإخصاء، فإنه لا شيء من كل هذا له معنى بالنسبة إلى كائن ليس، بشكل أساسي، فريسة لطفولته. وهي مشكلة تخص كيف يصبح بالغاً. فهل نحن نعرف فقط ما سيكون عليه شعور البالغ بعقدة الذنب؟

إنها مأساة القدر الطفولي، وهي أيضاً مأساة التكرار. وإن مأساة التكرار هذه هي التي تصنع قوة كل التفسيرات الوراثية التي تكلمنا في الأعلى عن حدودها المبدئية. وليس هذا نزوة منهجية، ولكنه احترام للحقيقة التي كان فرويد يعود بها بلا كلل إلى البداية. ولذا، فإن الطفولة لن تكون قدرا، إذا لم يأخذ شيء ما الإنسان إلى الخلف بلا توقف. ولا يوجد أحد أكثر من فرويد حساسية إزاء مأساة العودة إلى الخلف هذه، وإزاء أشكالها المتعددة: عودة المكبوت، وميل للشبق نحو العودة إلى مواقف تم تجاوزها، وصعوبة عمل الحِداد وانتهاء توظيف الطاقة فيها، وغياب حركية الشبق. ويجب ألا ننسى أن التأملات حول غريزة الموت قد ولدت في جزء كبير منها من هذا الفكر حول الميول للتكرار الذي لم يتردد فرويد من تقريبه إلى ميل العضوي نحو عدم العضوي: يتآمر ثاناتوس (الموت) مع العبقرية القديمة للنفس.

مأساة تناقضات الشبق: إننا نعلم منذ كتاب «الدراسات الثلاث حول الجنس» أن طاقة الشبق ليست بسيطة، وأنها لا تمتلك لا وحدة موضوع، ولا وحدة هدف، وأنها يمكن دوماً أن تتفكك وأن تأخذ طريق الانحراف والانكفاء: لا يستطيع تعقد الترسيمة الفرويدية للغرائز - التمييز بين ليبيدو (شبق) الأنا وليبيدو الموضوع، وإعادة تأويل السادية والمازوشية بعد إدخال غريزة الموت - إلا أن يعزز هذا الشعور بالسمة التائهة للرغبة الإنسانية. وهكذا، فإن صعوبة العيش هي إذن - وربما خصوصاً - صعوبة الحب، وصعوبة نجاح الحياة العاشقة.

وليس هذا كل شيء: تفترض كل هذه الحوافز أن التحليل النفسي لم يفعل شيئاً سوى كشف المستور الجنسي. ولكن التحليل النفسي إذا كان يقترح، بالإضافة إلى كونه يسبر الأساس الغرزي للإنسان، معرفة «مقاومات» الوعي لكشف المستور، وفضح التبريرات والعقلانيات التي تعبر هذه «المقاومات» من خلالها، وإذا كان الأمر بالفعل أن هذه «المقاومات» تنتمي إلى الشبكة نفسها التي تنتمي إليها الممنوعات والتماهيات التي تصنع موضوعاتية الأنا الأعلى، فليس من المبالغة أن نقول إن للمأساوي مقرين وليس مقراً واحداً: من جهة الهو ومن جهة الأنا الأعلى. ولذا، فإنه لمن أجل هذا تنضاف إلى عقبة البلوغ وعقبة الحب، عقبة أن يعرف المرء نفسه وأن يحكم على ذاته بطريقة صحيحة. وهكذا، فإن مهمة الصدق هي مهمة مقترحة علينا في نقطة مركزية من نقاط صعوبة العيش. فإذا عدنا إلى حكاية أوديب، فإن المأساة الحقيقية ليست لأنه قتل أباه وتزوج أمه من غير أن يريد. فهذا، كان قد حصل في السابق. ولكن المأساة هي قدره الذي يقوم خلفه. وأما المأساة الحالية، فهي أن الإنسان الذي لعن إنساناً آخر من أجل هذه الجريمة، قد كان هو نفسه ويجب الاعتراف بهذا. وتقضي الحكمة أن يعرف المرء نفسه وأن يتوقف عن لعن ذاته. ولكن سوفوكل العجوز، كاتب «أوديب في كولون»، كان يعرف أن أوديب، حتى وإن أصبح عجوزا، لم ينته من الغضب ضد ذاته.

وإننا لنفهم حينئذ لماذا يكون من العبث أن نطلب من التحليل النفسي أخلاقاً مباشرة من غير أن نغير وعينا مسبقاً: إن الإنسان كائن متهم بطريقة خاطئة.

ربما يكون فرويد هنا أكثر ما يكون قرباً من نيتشه: إن الاتهام هو الذي يجب اتهامه. وعلى كل حال، فإن هيجل، إذ انتقد «الرؤية الأخلاقية للعالم» في «ظاهراتية الروح»، فقد قال ذلك قبل نيتشه: إن الوعي الذي يصدر الأحكام هو وعي ازدرائي ومنافق: يجب أن يكون الاعتراف بتناهيه قائماً، وكذلك مساواته مع الوعي المحكوم عليه، وذلك لكي تكون «مغفرة الذنوب» ممكنة بوصفها معرفة المرء بذاته التي تصالح. ولكن فرويد لا يتهم الاتهام. فهو

يفهمه، وهو إذ يفهمه، فإنه يجعل البنية والحيلة علانيتين. وتتمثل إمكانية الأخلاق الأصلية في هذا الاتجاه، حيث تتنازل فظاظة الأنا الأعلى إلى قسوة الحب. ولكن يجب على المرء أن يتعلم مسبقاً وبزمن طويل أن تطهير الرغبة ليس شيئاً بدون تطهير الوعي الحاكم.

ليس هذا كل ما يجب تعلمه قبل المجيء إلى الأخلاق. فنحن لم نستنفد بعد هذا التعليم المسبق للأخلاق.

وإنه لمن الممكن فعلاً أن يعيد المرء تأويل كل ما قلناه في الأعلى حول الثقافة، وذلك على ضوء هذه الملاحظات حول المأساة المضاعفة للهو وللأنا الأعلى.

ولقد رأينا المكان الذي تحتفظ به فيها مفاهيم «الوهم»، و«الإشباع المبْدَل»، و«الإغواء». وتنتمي هذه المفاهيم، هي أيضاً إلى الدائرة المأساوية التي تعرفنا على مواطن انتشارها. وفي الواقع، فإن الثقافة قد صُنعت من كل الإجراءات التي يفلت من خلالها الإنسان، على طريقة المتخيل، من الوضع الذي لا مخرج له للرغبات التي لا يمكن حذفها، ولا يمكن إشباعها. وإنه لينفتح بين الإشباع والحذف طريق التسامي، وهو طريق شاق في ذاته. ولكن لأن الإنسان لم يعد في مستطاعه أن يكون حيواناً وهو ليس إلهيا، فإنه يدخل في هذا الوضع المعقد، وحينئذ فإنه يبدع «الهذيان والأحلام»، مثل بطل «Gradiva de Jensen». وإنه ليبدع أيضاً أعمالاً فنية وآلهة. وإن الوظيفة الأسطورية الكبرى التي حملها برغسون لنظام المجتمعات المغلقة، فإن فرويد يحملها لنهج الاختيار والوهم الذي يصنعه الإنسان ليس فقط فوق تخلياته، ولكن مع الغرائز الجنسية نفسها لتخلياته. وهذه فكرة عميقة جداً: بما إن مبدأ الواقع يقطع الطريق على مبدأ الرغبة، فإنه يبقى أن الإنسان يعتني بفن استبدال المتعة. وإنه ليروق للبعض أن يكرر بأن الإنسان كائن يستطيع التسامي. ولكن التسامي لا يحل المأساوي، بل هو يجعله يقفز ثانية: إن العزاء بدوره أي التصالح مع التضحيات ومع فن احتمال الألم الذي يكبدنا إياه الجسد، والعالم، والآخر - لم يكن قط مسالماً. وإن قرابة «الوهم» الديني مع العصاب الاستحواذي هنا لكي تؤكد أن الإنسان لا يخرج من فلك الغرائز ولا يرتفع -

لا يتسامى إلا لكي يجد ثانية، على شكل أكثر مخاتلة، في تمويهات أكثر احتيالا، مأساوي الطفولة نفسه حيث تعرفنا على المأساوي الأول. وإن الفن وحده هو الذي يبدو من غير خطر، وإن فرويد هو الذي يدعنا نظن ذلك على الأقل. وقد كان ذلك، بلا ريب، لأنه عرف فقط الأشكال المثالية، والقدرة على التخفيف عن طريق التعزيم الناعم للقوى المظلمة. ولا يبدو أنه قد ارتاب بوجود العنف، والقدرة على الاعتراض، وبالسبر، وبالحفر تحت الأرض، وبالانفجار الفضائحي. ولهذا السبب فإن الفن يبدو أنه القوة الوحيدة التي لم يشملها فرويد بشكه. وفي الواقع، فإن التسامي يفتح دائرة جديدة للتناقضات وللمخاطر. ولكن أليس يتمثل الالتباس الأساسي للخيال في كونه يخدم سيدين في الوقت نفسه، الكذب والواقع؟ فهو يخدم الكذب لأنه يخدع إيروس بهوامه (كما نقول إننا نخدع الجوع). وهو يخدم الواقع، لأنه يجعل العين تعتاد الضرورة.

وأخيرا، فإن المعرفة الواضحة للسمة الضرورية للصراعات هي التي، إن لم تكن الكلمة الأخيرة، تكون الكلمة الأولى لحكمة تدمج تعليم التحليل النفسي. ولقد جدد فرويد بهذا الشأن ليس مصادر المأساة فقط، ولكن «المعرفة المأساوية» نفسها، بما إنها تصالح مع الحتمي. وليس مصادفة أن فرويد الطبيعي، والحتمي، والعلماوي، ووارث عصر التنوير لم يجد في كل مرة، لقول الجوهري، إلا لغة الأساطير المأساوية: أوديب ونارسيس، إيروس، أنانكه (الضرورة) وثاناتوس (الموت). وإن هذه المعرفة المأساوية هي التي يجب على المرء أن يتمثلها لكي يصل إلى عتبة جديدة للأخلاق التي نُعْرِضُ أن نشتقها من عمل فرويد بوساطة استدلال مباشر، ولكنها ستحضر خلال زمن طويل بوساطة تعليم غير أخلاقي للتحليل النفسي. هذا، وإن الوعي الذي يقدمه التحليل النفسي للإنسان الحديث ليعد صعبا، وإنه مؤلم بسبب المهانة النرجسية التي يفرضها: لكن الوعي بهذا الثمن يتصاهر مع التصالح الذي نطق إشيل بقانونه: «بواسطة التألم يأتي الفهم» (Agamemnon البيت 177).

ومن جانب هذا التصالح، فإن النقد المجمل بادئ ذي بدء والتكرار

الداخلي الذي انطلقنا منه، يجب أن يسيرا معاً ومباشرة. ويبقى التفكير بحدود التأويل الفرويدي معلقا، كما يبقى معلقاً المعنى العميق لهذا الهدم الكبير لوعي الذات والذي كان قد دشنه كل من ماركس، ونيتشه، وفرويد.

تأويل فلسفي لفرويد

بـرهـان

من المهم أن يميز المرء بين موقفين يستطيع الفيلسوف أن يتبناهما إزاء العمل المكتوب لفرويد: «القراءة» و«التأويل الفلسفي». فقراءة فرويد تعد اشتغالاً للمؤرخ في الفلسفة: إنها لا تطرح مشاكل تختلف عن تلك التي تصادفها قراءة أفلاطون، وديكارت، وكانت. وإنها لتستطيع أن تطمح إلى النوع نفسه من الموضوعية. وأما التأويل الفلسفي، فيعد عملاً من أعمال الفيلسوف: إنه يفترض مسبقاً وجود قراءة تطمح إلى الموضوعية، ولكنها تتخذ موقفاً إزاء العمل. وإنه ليضيف إلى إعادة التأسيس المعماري لهذا العمل عودة في خطاب آخر، هو خطاب الفيلسوف الذي يفكر انطلاقاً من فرويد، أي بعده، ومعه، وضده. وما نقترحه هنا للمناقشة هو تأويل فلسفي لفرويد.

1 ـ تنظر القراءة المفترضة هنا إلى خطاب فرويد بوصفه خطاباً مختلطا، يمفصل مسائل في المعنى (معنى الحلم، والرمز، والثقافة، إلى آخره) ومسائل في القوة (استثمار، جردة اقتصادية، صراع، كبت، إلى آخره). وإننا لنقبل هنا أن هذا الخطاب المختلط ليس خطاباً ملتبسا، ولكنه خطاب مكيف مع الواقع الذي يريد أن يكشف عنه، أي علاقة المعنى بالقوة في دلالية الرغبة. وتعترف هذه القراءة بقيمة الوجوه الأكثر واقعية والأكثر طبيعية في النظرية الفرويدية، من غير أن تتوقف على الإطلاق عن معالجة «الغريزة الجنسية»، و«اللاوعي»، و«الهو» بوصفها مدلولات مفكوكة الرموز في تأثيرات معناها.

2 ـ إن السؤال الذي كان وراء ولادة التأويل الحاضر هو التالي: هل تستطيع فلسفة تأملية أن تكشف عن التجربة التحليلية وعن نظريتها؟ إنني لأقبل هنا أن يكون الـ «أنا أفكر»، و«أنا أكون»، هو الأساس لكل تعبير عاقل

بخصوص الإنسان. فإذا كان هذا صحيحا، فإنه لمن الممكن فهم فرويد بتشكيل مفهوم لعلم آثار الذات. ويحدد هذا المفهوم المكان الفلسفي للخطاب التحليلي. وهو ليس مفهوماً لفرويد. فأنا أصوغه لكي أفهم نفسي وأنا أفهم فرويد: يعد التحليل النفسي أركيولوجيا في التفكير ومن أجل التفكير.

ولكن من أجل أي ذات فاعلة؟

تعد قراءة فرويد، في الوقت نفسه، أزمة فلسفة الذات الفاعلة. فهي تفرض ترك الذات الفاعلة تماماً كما تظهر لذاتها باسم الوعي. وهي لا تجعل من الوعي معطى، ولكنها تجعل منه مشكلة ومهمة. ويجب على الكوجيتو الحقيقي أن يقهر كل الأنواع المزيفة للكوجيتو التي تشكل له قناعاً يخفيه.

وهكذا تصبح قراءة فرويد مغامرة للفكر.

3 ـ وإن السؤال التالي هو: هل تستطيع الذات الفاعلة أن تكون لها أركيولوجيا (حفريات) من غير أن تكون لها غائية؟ لا يوجد هذا السؤال من غير السؤال السابق. وهو سؤال لم يطرحه فرويد، ولكن طرحه الفكر التأملي الذي يقول: وحدها الآثار تتملك ذاتاً لها غاية. وإن هذا ليكون لأن امتلاك معنى مكون خلف الأنا يفترض حركة من الذات الفاعلة مشدودة بذاتها إلى الأمام وذلك بواسطة سلسلة من «صور» (على طريقة ظاهراتية الروح عند هيغل) كل واحدة منها تجد معناها في الصور التي تليها.

وتسمح هذه الجدلية لعلم الآثار (الأركيولوجيا) والغائية بإعادة تأويل بعض المفاهيم الفرويدية، وذلك مثل التسامي والتماهي، اللذين لا يملكان، كما أرى، مكاناً مرضياً في النسقية الفرويدية.

وتعد هذه الجدلية أخيراً الأرض الفلسفية التي تستطيع أن تقوم فوقها تكاملية التفسيرات المتنافسة للفن والأخلاق والدين. وتتواجه هذه التأويلات، خارج هذه الجدلية، من غير تحكيم ممكن، وإنها لتتجاور في الانتقائيات الكسولة التي تمثل الرسم الكاريكاتوري للفكر.

عــرْض

لن أجعل من هذه الجلسة جلسة دفاع عن كتاب، ولكن سأجعل منها بالأحرى جلسة تفكير حر حول هذه المشكلات.

بداية، ثمة سؤالان يطرحان نفسيهما:

1 ـ هل نستطيع، كما أقترح ذلك، أن نميز بين قراءة فرويد والتأويل الفلسفي لفرويد؟

2 ـ هل لنا الحق في إعطاء تأويل فلسفي يقضي، كما أعترف بذلك في مُحاجّتي، بتناول عمله ثانية في خطاب آخر، ولا سيما إذا كان هذا الخطاب هو خطاب الفلسفة التأملية؟

سأجيب على السؤال الأول بشكل عام وبشكل خاص. أما بشكل عام، فسأجيب بأن تاريخ الفلسفة والفلسفة (أو، كما نقول بعبارات فظة، الفلسفة العامة) هما نشاطان فلسفيان متميزان. فما يخص تاريخ الفلسفة، فقد نشأ، كما أعتقد، اتفاق ضمني ومقصود بين مؤرخي الفلسفة حول نوع الموضوعية التي يمكن الوصول إليها في هذا الميدان. وإنه لمن الممكن فهم مؤلف بما يقول من غير تشويهه، ولا تكراره. ولقد استعملت كلمة تنتمي إلى «م. غيرو»: إني أتحدث عن إعادة التكوين المعماري لعمل من الأعمال. ولكني أعتقد أن كل المؤرخين الآخرين حتى وإن تكلموا، بالمعنى البرغسوني، عن الحدس الفلسفي يقبلون أن اللقاء مع عمل ما يعد أمراً غير ممكن. إذ إن أقصى ما نستطيعه هو أن ندركه انطلاقاً من كوكبة من المواضيع التي يحملها الحدس وخصوصاً انطلاقاً من شبكة التمفصلات التي تكوّن على نحو ما البنية الضمنية، والهيكل التحتي. ولهذا، فإننا لا نكرر: إننا نعيد البناء. ولكن، من جهة أخرى، فإننا لا نزور العمل المدروس إذا استطعنا أن ننتج، إن لم توجد نسخة أخرى للعمل، وهي ستكون في هذه الحالة غير مفيدة، مثيلا، أي إذا استطعنا أن ننتج بالمعنى الحرفي للكلمة، شيئاً وكيلاً يمثل الترتيب نفسه الذي يمثله العمل. وإني إذ أتكلم عن الموضوعية، فإني أتكلم بهذا المعنى. وذلك لأن

الفيلسوف بالمعنى السلبي لعدم الذاتية، يضع معتقداته الخاصة بين مزدوجين، كما يضع مواقفه الخاصة، وكذلك أيضاً و أولاً طريقته الخاصة في البدء، وفي الهجوم، وفي تنظيم فكره استراتيجياً. وإني إذ أتكلم عن الموضوعية بمعنى إيجابي، فلأن قراءتها تخضع لما يريده العمل نفسه وما يعنيه، وهو «الماذا» الذي يبقى، والذي يضبط قراءته.

وإني لأقول إنه يمكن لفرويد أن يكون مقروءاً كما يقرأ زملاؤنا وأساتذتنا أفلاطون، وديكارت، وكانت. وهذا، كما أعترف بذلك، هو الرهان الأول الذي لن يكون رابحاً بالضرورة: إن إحالة النظرية إلى تجربة تستلزم تعلماً وكفاءة، وهي تعد مهنة، بل تقانة. ألا تضع هذه الإحالة فرويد تماماً على هامش المفكرين والفلاسفة الذين ذكروا في الأعلى؟ وإني لأستمر في التفكير بأن الاعتراض ليس أمراً لا يرد، وأن قراءة فرويد لا تطرح قضية مختلفة عن تلك التي تصادفها قراءة أفلاطون، وديكارت، وكانت، وتستطيع أن تزعم أنها من جنس الموضوعية نفسها. لماذا؟ بادئ ذي بدء، لأن فرويد كان قد كتب عملاً لا يتجه إلى تلاميذه، ولا إلى زملائه، ولا إلى مرضاه، ولكن إلينا جميعاً: إنه، إذ قام بإلقاء المحاضرات، وبنشر الكتب، فقد قبل أن يصفه قراؤه ومستمعوه في حقل المناقشة نفسه الذي يوجد فيه الفلاسفة. فهو الذي قد غامر، وليس أنا. ولكن الحجة لا تزال جد جائزة، وجد مرتبطة بمصادفات التواصل. وإني لأزعم أن ما يظهر في العلاقة التحليلية، ليس، جذريا، شيئاً آخر غير ما يستطيع أن يفهمه غير المحلِّل. وإني لأقول بالتأكيد يفهم وليس يعيش. والسبب لأن أي ذكاء صادر عن الكتب لن يكون على الإطلاق بديلاً للمسار الفعلي للتحليل النفسي. ولكن المعنى لما هو معاش هكذا، إنما هو قابل للتبليغ جوهرياً. ولأن التجربة التحليلية تجربة تبليغية، فإن المذهب يستطيع أن ينقلها إلى مستوى النظرية، وذلك بمساعدة مفاهيم وصفية تنتمي إلى مستوى ثانٍ من التصور. وكما إنني في المسرح أستطيع أن أفهم أوضاعا، ومشاعر، وسلوكاً لم أعشها من قبل، فإنني أستطيع أن أفهم، بطريقة التعاطف العقلاني، ما تعنيه تجربة لم أقم بها. ولهذا، فإنه على الرغم من سوء فهم هائل

لا أستهين به، فإنه من الممكن بالنسبة إلى فيلسوف أن يفهم بوصفه فيلسوفاً نظرية التحليل النفسي وأن يفهم ولوجزئياً تجربة التحليل النفسي. فهل أضيف حجة أكثر جزماً أيضاً؟ إن فرويد هو الذي جاء إلى أرضنا. فكيف كان ذلك؟ لقد كان ذلك لأن موضوع استقصائه، ليس كما نقول بتسرع هو الرغبة الإنسانية، والأمنية، والليبيدو، والغريزة الجنسية، وغريزة الحب (لكل هذه الكلمات معنى سياقي محدد) بل إنه الغريزة، في علاقة متصارعة إلى حدٍّ ما مع عالم الثقافة، ومع أب وأم، ومع سلطات، ومع الأوامر والنواهي، ومع أعمال الفن، وأهداف اجتماعية وأوثان. ولهذا، فإن فرويد حين يكتب عن الفن، والأخلاق، والدين، فإنه لا ينشر، بعد حصول الشيء، على الواقع الثقافي علماً وممارسة يكونان قد وجدا مكانهما المحدد في البيولوجيا الإنسانية، وفي علم نفس وظائف الأعضاء. فلقد قام علمه وممارسته دفعة واحدة في نقطة تمفصل الرغبة والثقافة. فلنأخذ «تأويل الأحلام»، أو «الدراسات الثلاث حول الجنس»، وذلك لكي لا ننظر إلا في عملين اثنين من أعماله الأولى، وسنجد أن مستوى الغريزة الجنسية قد أخذ في علاقته مع «الرقابة»، و«السدود»، و«الموانع»، و«المثل العليا». وتتمثل الصورة النووية للأب، في المشهد الأوديبي، في مركز الجاذبية لهذا النسق. ولهذا، فإننا مع النموذج الموضعي الأول كما مع النموذج الثاني، سنكون دفعة واحدة إزاء تعددية في «الأمكنة»، و«الأدوار»، حيث يكون عدم الوعي متعارضاً قطبياً مع الوعي ومع ما قبل الوعي، وحيث يكون «الهو» داخلاً مباشرة في علاقة جدلية مع «الأنا» ومع «الأنا الأعلى». وإن هذه الجدلية هي جدلية الوضع الذي يسبره التحليل النفسي، أي تشابك الرغبة والثقافة. ولهذا، فقد قلت إن فرويد قد جاء إلينا: لأنه حتى عندما يكلمنا عن الغريزة الجنسية، فإنه يكلمنا من خلال مخطط تعبيري وانطلاقاً منه، كما يكلمنا من خلال بعض تأثيرات المعنى وانطلاقاً منها، وهي تأثيرات تتيح التفكيك ويمكن معالجتها كما تعالج النصوص: نصوص حلمية أو نصوص أعراضية. نعم نصوص تنشأ في شبكة التواصلات، وتبادلات العلامات. ولقد تنتشر في هذا الوسط من العلامات تحديداً التجربة التحليلية، بما هي عمل كلامي، مبارزة بين الكلام والإصغاء، تواطؤ بين الكلام

والصمت. وإن هذا الانتماء، سواء كان من التجربة التحليلية أم من العقيدة الفرويدية، لنظام العلامات الذي يشرعن جوهريا، ليس قابلية التجربة التحليلية للتبليغ فقط، ولكن سمتها المتجانسة، وكذلك فإن هذا الانتماء إلى شمولية التجربة الإنسانية، هو الذي يتعهده الفلاسفة بالتفكير وبالفهم.

هذه هي الافتراضات المسبقة التي وجهت قراري لقراءة فرويد كما أقرأ الفلاسفة الآخرين.

وأما ما يتعلق بهذه القراءة، فإنني لن أقول تقريباً عنها شيئاً هنا، وذلك لأنني اخترت أن أتكلم أمام مجتمع الفلاسفة عن التأويل الفلسفي الذي أقترحه. وسأعلق فقط على ما سميته إعادة التأسيس المعماري، وسأعطي عند قصد لهذا العرض شكلاً أكثر نسقية مما فعلته في الكتاب.

يبدو لي أنه يمكن تقسيم عمل فرويد إلى ثلاث كتل كبرى، لكل كتلة هندستها الخاصة، ويمكن النظر إلى هذه الكتل بوصفها ثلاث مستويات مفهومية، تجد تعبيرها الأكثر كمالاً في حالات من النسق التي نستطيع أن نسلسلها تعاقبياً فيما بعد. وأما الشبكة الأولى، فهي مكونة مع تأويل الحلم وتأويل العرض العصابي. وإنها لتفضي في كتابات «علم النفس الواصف»، إلى حالة النسق، المعروف تحت زاوية النموذج المواضعي الأول (السلسلة: الأنا، الهو، الأنا الأعلى التي تكوِّن علم الشخصانية بالأحرى، تبعاً لكلمة لاغاش). وأما الكتلة الثانية الكبرى المكونة من الوقائع ومن المفاهيم، والتي تشكل الشبكة النظرية الثانية، فإنها تتضمن تأويل الثقافة: أعمال فنية، مثل عليا وأوثان. وتنطلق هذه الشبكة الثانية من السابقة، بما أن هذه تتضمن من قبل جدلية الرغبة والثقافة. ولكننا إذ نطبق النموذج الحلمي لاكتمال الأمنية على كل مؤثرات المعنى الذي نستطيع أن نلتقيه في الحياة الثقافية، فإننا نتجه إلى تغيير التوازن الذي تم الوصول إليه في «علم النفس الواصف» في العمق. وتكون النتيجة التي تصدر عن هذا التغيير هي وجود حالة ثانية للنسق الذي يعبر عن نفسه في المتوالية: الأنا، الهو، الأنا الأعلى. وهي حالة لا تنوب عن الأولى، ولكنها تتنضد فوقها. وأما الكتلة الثالثة الكبرى من الوقائع ومن المفاهيم، والتي

تشكل الشبكة النظرية الثالثة، فإنها تصدر عن التغييرات التي فرضها إدخال غرائز الموت الجنسية في البناء السابق. وهذه التغييرات تصيب أسس الوجود، وذلك لأن المقصود هو إعادة توزيع للقوى تبعاً لقطبية «إيروس ـ ثناتوس الحب - الموت». ولكن بما إن العلاقة بين الغريزة الجنسية والثقافية تبقى الخيط الهادي الأكبر، فإن هذا التغيير في الأساس هو أيضاً تغيير في القمة. ويستلزم دخول غريزة الموت إلى المشهد بالفعل إعادة تأويل للثقافة أكثر أهمية، أي تلك التي تعبر عن نفسها في «أزمة في الحضارة». وتأتي غريزة الجنس الصامتة لتصرخ في عقدة الذنب، وفي أزمة الإنسان المتحضر، وفي هتاف الحرب.

هذا هو على وجه الإجمال المعمار الفرويدي.

وكما نرى، ثمة تطور، ولكنه لن يكون مفهوماً إلا إذا ذهبنا من حالة نسق إلى حالة نسق أخرى. وإننا لنلاحظ حينئذ وجود خط عاقل يمتد من تمثيل الآلي للجهاز النفسي إلى دراما رومانطيقية للحياة وللموت. ولكن هذا التطور ليس غير متماسك. إنه ينطلق من تغييرات متتالية للبنى. وتنتج هذه السلسلة من التغييرات في داخل وسط متناسق، أي داخل مؤثرات معنى الرغبة. إن هذا الوسط المتناسق لكل بنى المذهب الفرويدي، هو ما أسميه «دلاليات الرغبة».

ولكن أريد أن آتي إلى الموضوع الرئيس لهذه المداخلة، وهو التأويل الفلسفي لفرويد. وإني سأتناوله من خلال الاعتراض الثاني الذي يمكن أن نتقدم به إزاء هذا المشروع. ألا نستطيع شرعياً أن نرفض كل محاولة تتناول عملاً مثل عمل فرويد في خطاب آخر؟ وستقول يشكل عمل فرويد كلية تكتفي بذاتها. وإنكم ستشوهونها إذا وضعتموها في حقل آخر للفكر غير هذا الذي تولده. ونجد أن لهذه الحجة قوة هائلة. وهي صالحة لكل مفكر آخر: لكن لهذه الحجة قوة خاصة في حالة فرويد. وإنه لمن الممكن على الدوام النظر إلى المشروع الفلسفي الذي يزعم دمجه على أنه النكران الأعظم والمقاومة الأمكر. وقد يكون هذا صحيحاً. وإني أعتبر، مع ذلك، أن الاعتراض، وإن كان محقاً، إلا أنه لا يحل قضية التأويل الفلسفي لفرويد.

ثمة نوعان من الحجج يمكن تقديمها ضد التشبث التعصبي لبعض الفرويديين. وإني سأقول أولاً إنه لمن الخطأ أن نقول بأن فرويد والتحليل النفسي يزودانا بعمل شمولي. فهل يجب أن نذكر بكل النصوص التي يعلن فرويد فيها، من غير لبس ممكن، بأنه لم يضئ سوى مجموعة من الغرائز الجنسية، أي تلك التي كانت في متناول ممارسته، وعلى وجه الخصوص ميدان الأنا الذي سبرته جزئياً غرائز الجنس للأنا الذي ينتمي إلى الدورة نفسها التي ينتمي إليها ليبيدو الموضوع؟ ليس التحليل النفسي سوى شعاع بين شعاعات أخرى مسلطة على التجربة الإنسانية. ولكن يجب على وجه الخصوص - وتستخلص هذه الحجة من الممارسة التحليلية نفسها النظر إلى العقيدة بوصفها تنظيماً قائماً انطلاقاً من مفاهيم مبنية ومتسلسلة بانسجام، ومن تجربة تعد تجربة جد خاصة: إنها التجربة التحليلية. يجب التنبه إلى هذا تنبهاً شديداً: إن المفهوم الفرويدي يتحدد في قلب العلاقة التحليلية، أي إنه هناك يحاكي نفسه ويؤكدها. وما دام الحال كذلك، فثمة أشياء في السماء وفي الأرض أكثر مما يوجد في كل تحليلنا النفسي. ولقد قلت منذ قليل إنه يمكن فهم هذه التجربة، وهي تجربة تتجانس مع التجربة الإنسانية في شموليتها. ولكنها تكون كذلك تحديداً بوصفها جزءاً من كل. هذا وإن من مهمة الفلسفة أن تكون حكماً ليس فقط بالنسبة إلى تعددية التأويلات، كما سأحاول أن أقوله لكي ننتهي، ولكن بالنسبة إلى تعددية التجارب.

ليس هذا كل شيء: ليست العقيدة والتجربة التحليلية جزئيتين فقط، ولكنهما تتضمنان تنافرا، وصدعاً يستدعي التأويل الفلسفي. وإني لأفكر هنا بالفارق الذي يوجد بين الاكتشاف الفرويدي والمفهوم الذي يستخدمه النسق. وإن هذا حقيقي بالنسبة إلى كل نسق من غير ريب. ولقد قال هذا أوجين فانك من قبل عن هوسرل: إن المفاهيم التي تعمل النظريات معها لا تمثل جميعها موضوعيات في الحقل الذي تتخذ النظرية منه موضوعاً. وهكذا، فإن فلسفة جديدة تعبر عن نفسها جزئياً بلسان فلسفة سابقة. ويكمن ها هنا مصدر سوء الفهم الذي لا يمكن تلافيه. ويعد الفارق في حالة فرويد ظاهراً: يقف اكتشافه

على مستوى مؤثرات المعنى، ولكنه يتابع عرضه في اللغة وفي مفاهيم الطاقة بأسلوب أساتذته في فيينا وفي برلين. وقد نستطيع أن نعترض بأن هذا التنافر يستدعي، ليس إعادة تناول فلسفي، ولكن توضيحاً لقواعد لغتنا، أو كما يقول الإنكليز، إن هذا يستدعي اعترافاً بضوابط هذه اللعبة اللسانية. ولكن هذا الانحراف في الخطاب الفرويدي يتطلب معالجة أكثر جذرية. وليس المقصود هو فارقاً فقط بين الاكتشاف والمفردات الجاهزة. ويعود هذا الانحراف في الخطاب الفرويدي إلى طبيعة الأشياء نفسها: إذا كان صحيحاً أن التحليل النفسي يعود إلى ميل الرغبة والثقافة، فإننا نستطيع أن نتوقع أن يعمل مع مفاهيم تنتمي إلى مستويين من التماسك مختلفين، وإلى عالمين من عوالم الخطاب: عالم القوة، وعالم المعنى. أما لغة القوة، فتتمثل في كل المفردات الدالة على دينامية الصراعات، والتي يعد مصطلح الكبت منها، وهو المصطلح المعروف أكثر والأفضل درساً في آلياته، لكن تتمثل أيضاً في كل المصطلحات الاقتصادية: استثمار، إلغاء للاستثمار، استثمار زائد، إلى آخره.

وأما لغة المعنى، فتتمثل في كل المفردات التي تتعلق بالعبث أو بتمعني الأعراض، وبأفكار الحلم، وبتحديداتها التضافرية، وباللعب بالكلمات التي تتلاقى فيها. وإن هذه العلاقات للمعنى هي التي نفصل لزومها في التأويل: توجد بين المعنى الظاهر والمعنى المستتر علاقة لنص غامض مع نص واضح. وتجد علاقات المعنى هذه نفسها متوالجة هكذا في علاقات للقوة: يعبر كل «عمل الحلم» عن نفسه في الخطاب المختلط: تعلن علاقات القوة عن نفسها وتختفي في علاقات المعنى، وذلك في الوقت ذاته الذي تعبر فيه علاقات المعنى عن علاقات القوة وتمثلها. وليس هذا الخطاب المختلط، في رأيي، خطاباً غامضاً، أريد أن أقول إنه غامض لنقص في التوضيح. فهو ليس «خطأ مقولياً». ويلامس هذا الخطاب عن قرب الواقع نفسه الذي تكشف عنه قراءة فرويد، والذي نسميه نحن دلاليات الرغبة. وإن كل الفلاسفة الذين فكروا بعلاقات الرغبة والمعنى، قد واجهوا هذه القضية، وذلك منذ أفلاطون الذي يضاعف تراتبية الأفكار بوساطة تراتبية الحب، مروراً بسبينوزا الذي يربط

بدرجات تأكيد المجهود وفعله درجات وضوح الفكرة. وكذلك عند ليبنيز أيضا، فإن درجات نزوع الجوهر الفرد ودرجات إدراكه الحسي متلازمة: «إن الفعل المبدئي الداخلي الذي يصنع التغيير أو المرور من إدراك حسي إلى آخر يمكن أن يسمى (نزوعاً)» (علم الجوهر الفرد، (المونادولوجيا) فقرة 15). ويمكن وضع فرويد إذن على مسار معروف. ولكن، ثمة تأويل يفرض نفسه فجأة: تقودنا القراءة إلى نقطة نقدية، إنها النقطة «التي نفهم فيها أن صاحب الطاقة يمر بالمفسر، وأن المفسر يكتشف الطاقة. وإن هذه النقطة هي تلك التي يعلن فيها وضع الرغبة عن نفسه من خلال صيرورة الترميز وبوساطتها» (التأويل، ص 75).

وهذا ما يميز من جهة أخرى مفهوم علم النفس من غريزة الجنس عن مفهوم علم النفس العضوي للغريزة: لا يمكن البلوغ إلى غريزة الجنس إلا في هذه الفروع النفسية، وفي مؤثراتها الخاصة بالمعنى، وعلى نحو أكثر خصوصية في انحرافات المعنى. وإن هذا ليكون لأن الغريزة الجنسية إذ تأتي اللغة في ممثلها النفسي، فإنه لمن الممكن تأويل الرغبة، وإن كانت هذه بوصفها كذلك، تبقى عصية على القول. ولكن إذا كان هذا الخطاب المختلط يمنع التحليل النفسي من الانحياز إلى جهة علوم الطبيعة، فإنه يمنعه أيضاً من الميل إلى علم الإشارة (السيمياء): إن قوانين المعنى، في التحليل النفسي، لا يمكن أن تختزل إلى القوانين اللسانية الناتجة عن فرديناند دي سوسير، وهيلميسليف أو جاكبسون. فغموض العلاقة التي تساندها الرغبة في اللسان ليعد حتماً لا راد له. ولقد عبر عن هذا الأمر إميل بنفينيست ورأى أن رمز اللاوعي ليس ظاهرة لسانية بالمعنى الدقيق للكلمة: إنه لأمر مشترك بين عدد من الثقافات من غير قبول للغة، وإنه ليمثل ظواهر، مثل الانتقال والتكثيف، والتي تعمل على مستوى الصورة وليس على مستوى التمفصل الصوتي أو الدلالي. وتظهر آليات الحلم، في المدونة الاصطلاحية لبنفينيست، مرة بعد أخرى بوصفها تحت أو فوق لسانية . وسنقول، فيما يخصنا، تظهر هذه الآليات اختلاط التحت والفوق لساني. فهي تبع لنظام التحت لساني، عندما تسجل انحراف الوظيفة التمييزية

للغة. وإنها لتكون تبعاً لنظام الفوق لساني، إذا نظرنا إلى الحلم أنه، وتبعاً لملاحظة فرويد نفسه، يجد قرابته الحقة في الوحدات الكبرى للخطاب، مثل الأمثال، والأقوال المشهورة، والفولكلور، والأساطير. ومن وجهة النظر هذه، فإنه يكون بالأحرى في المستوى البلاغي، مع ما له من استعارات، وكنايات، ومجازات، وتوريات، وإلماحات، وجمل مضادة للذاتية الظاهرة في الخطاب (التأويل، 388). وكذلك أيضا، فإن فرويد قد استعمل دائماً الكلمة **Vorstellung** التمثيل لكي يدل على أثر المعنى حيث الغريزة الجنسية تنيب نفسها. وهذه بالنسبة إليه تعد «تمثيلات للشيء». وهي تستخدم كنماذج لِ«تمثيلات للكلمة». وإننا لنرى أن الكلمات قد تمت معالجتها بوصفها أشياء وليس العكس. ولقد أعطيت في الملاحظة 69 من الصفحة 387 من كتابي نصوصاً حاسمة لفرويد بهذا الخصوص.

وهكذا، فإن ممثل الغريزة الجنسية يكون في مركز القضية: إنه ليس بيولوجيا، ولا سيميائياً. وهو إذ يكون بالغريزة الجنسية مفوضا وموعوداً للسان، فإنه لا يكشف عن الغريزة الجنسية إلا في هذه الفروع ولا يصل إلى اللسان إلا بالتوليفات المبرومة لـ«توظيفات الأشياء». وذلك من جانب التمثيلات الكلامية نفسها. ويجب إذن استدعاء نموذج غير قابل للاختزال للعلاقات بين الدوال والمدلولات. ولهذه العلامات، ومؤثرات المعنى ميل للسان، ولكنها ليست، في نسيجها الخاص، تبعاً لنظام اللغة. وهذا هو ما يسجله فرويد عن طريق كلمة «تمثيل». وهذا ما يجعل نظام الهوام مميزاً من الكلام. ولقد كان ليبنز يقول من قبل في النص الذي قرأته منذ قليل، ولكنه كان مقطوعاً: «إن فعل المبدأ الداخلي الذي يصنع التغيير أو يصنع الانتقال من إدراك حسي إلى آخره يمكن أن يسمى الشهوة. وإنه لمن الصحيح أن الشهوة لا تصل دائماً بتمامها إلى كل الإدراك الحسي حيث تمتد، ولكنها تحظى دائماً بشيء ما، وتصل إلى إدراكات حسية جديدة» (علم الجوهر الفرد (المونادولوجيا)، فقرة 15).

ها نحن مع نقل ليبنيز للقضية الفرويدية من الليبيدو والرمز إلى عتبة القضية الفلسفية.

إنني لا أقول البتة إن فلسفة واحدة تقدر أن تعطي بنية للاستقبال تستطيع فيها علاقة القوة والمعنى أن تكون واضحة. وإني لأعتقد أننا نستطيع أن نقول: قراءة فرويد. ونستطيع أن نقول فقط: تأويل فلسفي لفرويد. وأما ما أقترحه، فيتعلق بالفلسفة التأملية. إنها تعقد صلة قرابة مع فلسفة جان نابير والذي كنت قد أهديته كتابي رمزية الشر، وعند نابير وجدت الصياغة الأشد للعلاقة بين الرغبة في الوجود والعلامات التي تعبر فيها الرغبة عن نفسها، وتسقط ذاتها وتتوضح. ومع نابير، فإني أقول بصلابة إن فهم المرء لا ينفصل عن فهمه لنفسه، وإن العالم الرمزي هو محيط التوضيح الذاتي. وهذا ما يعني، من جهة أولى: لا توجد مشكلة معنى، إذا لم تكن العلامات هي الأدات، والوسط، والوسيط الذي بفضله يسعى الكائن الإنساني لكي يتموضع، ويسقط نفسه، ويفهم ذاته. كما يعني، من جهة أخرى وبالمعنى المعاكس: لا يوجد إدراك مباشر للذات بذاتها، ولا إدراك داخلي، ولا استحواذ لرغبتي في الوجود على الطريق القصير للوعي، ولكن يكون هذا فقط عن الطريق الطويل لتأويل العلامات.

لا تصدر فرضية العمل هذه، وهذا ما لا أخفيه، عن قراءة فرويد. فقراءة فرويد تلتقيها فقط على نحو إشكالي. إنها تلتقيها بالضبط في هذه النقطة حيث يكون فرويد أيضاً هو مسألة الذات. إذ كيف نتلفظ فعلاً بالمتوالية وعي، ما قبل الوعي، اللاوعي وبالمتوالية أنا، الهو، الأنا الأعلى، من غير أن نطرح مسألة الذات الفاعلة؟ وكيف نطرح مسألة الرغبة والمعنى، من غير أن نسأل في الوقت نفسه: رغبة من؟ ولكن إذا كانت مسألة الذات الفاعلة قد استلزمها التحليل النفسي على نحو إشكالي، فإنها لم تطرح على نحو موضوعاتي: لا تزال الذات تطرح بشكل أقل قطعية. والحال، فإن الفعل الذي تثبت الذات الفاعلة نفسها بواسطته، لا يمكنه أن يولد إلا من ذاته. وهذا هو الحكم الأطروحاتي لفختة. ويطرح الوجود في هذا الحكم بوصفه فكراً والفكر بوصفه وجوداً. فأنا أفكر، أنا موجود. وإزاء هذا الموقف، وهذه العبارة القطعية اليقينية، فإن كل «أمكنة» النموذج المواضعي الأول، وكل «أدوار» المتوالية الفرويدية الثانية تعد تموضعات. وإن المسألة ستتمثل تحديداً في تبرير هذه التموضعات

(الموضوعيات) وفي إعطائها الشرعية، وذلك كما هو الطريق الإجباري نحو ضرب من الكوجيتو أقل تجريدا، وكما هو الطريق الضروري للتفكير الواقعي.

وإني أريد أن أشير بأنه يوجد انزياح بين اللزوم الإشكالي لمسألة الذات في التحليل النفسي وفي الموقف القطعي للذات في الفلسفة التأملية. وإن هذا الانزياح هو الذي يصنع البعد بين قراءة فرويد والتأويل الفلسفي لفرويد.

ولقد كان من الضروري الاعتراف بهذا الانزياح بوضوح، وذلك لإزالة نوعين من أنواع سوء الفهم اللذين يأتيان من اختلاط بين القراءة والتأويل الفلسفي.

ولا يمكن أن يعاب عليَّ بأني أخلط الفلسفة التأملية التفكرية مع فرويد، والسبب لأني أطور قراءة فرويد من غير أن أنتج الكوجيتو على الإطلاق. وإن قراءة فرويد لتستند إلى فرضية، كما كان يمكن لأفلاطون أن يقول ذلك: لقد سمينا هذه الفرضية فرضية علاقة الرغبة والمعنى، دلاليات الرغبة. وبالنسبة إلى المحللين النفسيين، فإن هذا «هو شيء يكفي»، وإننا لنفهم من هذا أنه كافٍ بالنسبة إلى فهم كل ما يجري في هذا الحقل من التجربة ومن النظرية. وإن الفلسفة، إذ تكوِّن مسألة الذات انطلاقاً من الموقف: أنا أفكر، أنا أكون، فإنها تطلب شرط الشرط وتتجه بنفسها نحو لا فرضية هذه الفرضية. ويجب إذن ألا نخلط الاعتراضات التي يمكننا أن نضعها على قراءة فرويد، وتلك التي يمكن أن نضعها على تأويلي الفلسفي.

وثمة سوء فهم ثانٍ ينتج إذا قفزنا فوق هذه اللحظة الفلسفية، وإذا حذفنا الفعل الفلسفي البدئي، لكي نتجه مباشرة إلى النتائج الأبعد لهذا الاختيار الفلسفي. وهذا ما يحصل إذا ما استولينا على نظرات نهائية متعلقة بالإيمان والدين ووضعناها في دارة قصيرة مع النقد الفرويدي للدين. ونحن لا نستطيع أن نتصرف هكذا: يوجد تقدم إجباري في تتابع الخطوات التي أطرحها: موقف الذات الفاعلة، إعادة تناول التحليل النفسي بوصفه أركيولوجيا للذات، الاستخدام الجدلي للأركيولوجيا وللغائية، الانبثاق العمودي لكل آخر، كما هو

الحال بالنسبة إلى «الألف» و«الياء» في السؤال المضاعف للأركيولوجيا وللغائية. ويمكننا بالتأكيد أن نفرق هذه الأطروحات التي ظهرت فعلاً من خلال نظام آخر وفي مكان آخر في فلسفات أخرى. ولكن الفلسفة ليست لعبة محيرة للأفكار، جمع من الموضوعات المتناثرة التي نستطيع أن نضعها في أي نظام. فالطريقة التي تعمل بها الفلسفة وترتب هي الملائمة وحدها. فبناؤها يحتكم في موضوعاتيتها. ولهذا، فإن «أفكاري» حول الدين والإيمان تعد ذات أهمية أقل، فلسفيا، من الطريقة التي تتمفصل فيها حول جدلية الأركيولوجيا والغائية. وإن هذه الجدلية بدورها لا قيمة لها إلا بمقدار ما تمفصل التفكير الواقعي داخلياً. وأخيراً، فإنه لا معنى لهذا التفكير الواقعي إلا بمقدار نجاحه في استعادة المسألة الفرويدية لعدم الوعي، وللهو، وللغريزة الجنسية، وللمعنى في ترفيع الذات الفاعلة للتفكير.

ويجب على المرء إذن أن يقف هنا، والرباط هو الذي يجعل كل شيء يتماسك: هنا ينهض هذا التأويل أو يسقط.

أريد الآن أن أشرح عودة التفكير هذه إلى للمفاهيم الفرويدية.

سؤالي هو هذا: ما الذي يحصل لفلسفة التأمل التفكرية عندما تدع نفسها فيثقفها فرويد؟

إن لهذا السؤال وجهاً وقفا. وإنه ليعني في الوجه ما يلي: كيف يسجل خطاب فرويد المختلط حول الرغبة والمعنى نفسه في فلسفة تأملية؟ وأما القفا، فهو: ماذا يحل بموضوع التأمل عندما تؤخذ حيل الوعي مأخذ الجد، وعندما يكتشف الوعي بوصفه وعيا زائفا يقول شيئاً آخر غير ما يقوله ويعتقد أنه يقوله؟ ولا يفترق هذا الوجه وهذا القفا شأنهما في ذلك شأن قطعة النقود أو القماش. وذلك لأنني في الوقت نفسه الذي أقول فيه: إن المكان الفلسفي للخطاب التحليلي يحدد مفهوم أركيولوجيا الذات، فإني أقول أيضاً: إنه من بعد فرويد لم يعد من الممكن النظر إلى فلسفة الذات الفاعلة بوصفها فلسفة الوعي. فالتأمل والوعي لم يعودا يلتقيان. وتجب إضاعة الوعي من أجل العثور على

الذات. فالذات ليست هذا الذي نعتقد. وإن يقينية الكوجيتو لا يمكن التحقق منها من غير أن يكون عدم ملاءمة الوعي معترفاً به في الوقت نفسه. وكما هو الأمر بالنسبة إلى معنى الشيء، فإن معنى وجودي الخاص هو أيضاً معنى مفترض أو محتمل. وإنه لمن الممكن حينئذ تكرار الفرويدية، وإنشاء تكرار تأملي منها، يكون في الوقت نفسه مغامرة للتأمل والتفكير. ولقد سميت هذه الحركة التي أرغمني عليها النسق الفرويدي التخلي أو عدم الشروع. وإن ضرورة التخلي هي التي تبرر النزعة الطبيعية الفرويدية. وإني سأتبنى ما يصدم أكثر، وأكثر ما لا يطاق فلسفياً في الواقعية الفرويدية «للمواضع» النفسية. وسأتبنى ظاهريته المضادة المقررة، كما سأتبنى مذهب طاقته واقتصاده، وذلك مثل أدوات دعواه المقامة ضد الكوجيتو الوهمي الذي يحتل بداية مكان الفعل المؤسس لـ «أنا أفكر، أنا أكون». وإني سأستعمل التحليل النفسي كما استعمل ديكارت براهين الشك ضد دوغمائية الشيء. ولكن هذه المرة، فإنه يستعملها ضد الكوجيتو نفسه - أو بالأحرى، فإن التحليل النفسي يأتي في قلب الكوجيتو ليقسم يقينية الأنا، وأوهام الوعي وادعاءات الأنا. وفي دراسة كتبت في عام 1917، فإن فرويد يتكلم عن التحليل النفسي كما لو أنه جرح وإهانة للنرجسية، وذلك كما كانته، على طريقتها، اكتشافات كوبرنيك وداروين، التي فككت مركزية العالم والحياة إزاء ادعاء الوعي. وإن التحليل النفسي ليفكك بالطريقة نفسها تكوين العالم الاستيهامي إزاء الوعي. ولقد غير الوعي العلامة الفلسفية في نهاية هذا التخلي: إنه لم يعد معطى. ولم تعد توجد «معطيات مباشرة للوعي». فهناك مهمة، هي مهمة الصيرورة وعياً. فهنا حيث توجد الكينونة وعيا، توجد أيضاً الصيرورة وعياً. وهكذا، فإن جانب الطاقة والاقتصاد في الفرويدية قد تم التأكيد عليه مرتين: مرة في قراءة فرويد نفسها، وذلك ضد كل اختزال سيميولوجي، وبغية انقاذ خصوصية التحليل النفسي ذاتها والحفاظ عليها في انعطاف القوة والمعنى. وأما المرة الثانية، فقد كانت في التأويل الفلسفي، وذلك بغية ضمان أصولية التقشف والعوز اللذين يجب على التأمل أن يمر بهما لكي يبقى أصيلاً. وإن لغز الخطاب الفرويدي في الوقت نفسه - هو لغز بالنسبة إلى نظر إبيستيمولوجي محض - ليصبح مفارقة للتأمل: يتمثل لغز

الخطاب الفرويدي، كما نذكر ذلك، في تشابك اللسان الحيوي واللسان التفسيري. فإذا كان هذا مسجلاً بأسلوب تأملي، فإنه يعطي: واقعية للهو، ومثالية للمعنى. وواقعية للهو في عدم الشروع، ومثالية للمعنى في إعادة الشروع. وواقعية للهو، عن طريق تراجع مؤثرات المعنى، وإنها لتظهر على مستوى الوعي، وصولاً إلى الغريزة الجنسية، وعلى مستوى اللاوعي. وإنه ليعطي أخيراً مثالية المعنى، في حركة التأويل التي تجتذب صيرورة الوعي. وهكذا تصبح قراءة فرويد نفسها مغامرة للتأمل. وما ينبثق عن هذا التأمل هو الكوجيتو الجريح. إنه الكوجيتو الذي يطرح نفسه، ولكن لا يمتلك نفسه. وإنه الكوجيتو الذي لا يشتمل على حقيقته الأصلية إلا في وبوساطة الاعتراف بعدم الملاءمة، والوهم، وكذب الوعي الراهن.

وإن المرحلة الثانية من مراحل التأويل الفلسفي، والتي أقترحها، إنما يسمها جدل الأركيولوجيا والغائية. ويمثل تقدم التأمل هذا شيئاً جديدا، أي إنه يقدم قطبية تتمثل في «arché – الأثرية» و«telos – الغاية» في التأمل. وسأقبل على هذا حين الشروع بالوجوه الزمنية للفرويدية. وترتبط هذه الوجوه تحديداً بالواقعية الفرويدية للاوعي و«للهو». بل إنها لتتعلق بالاقتصاد الفرويدي أكثر من تعلقها بنموذجه المواضعي. ويوجد بالفعل في موقف الرغبة أسبقية للتكون النسلي ولتطور الكائن الفرد، وللنزعة التاريخية والنزعة الرمزية. وتكون الرغبة قبلية على كل وجه من الوجوه. وإنها لتمثل نعمة سابقة. ويشكل موضوع الأسبقية وسواس الفرويدية. وإني لأدافع عنه ضد كل النزعات الثقافية التي حاولت أن تقلع أسنانه وتقلم أظافره، وذلك باختزال الجانب الوحشي لوجودنا الغرزي الجنسي إلى وجوه سيئة لعلاقتنا الحالية مع المحيط. وتجذبنا هذه الرغبة السابقة إلى الوراء، وتوحي لنا بكل الخلفيات العاطفية، على مستوى العلاقات العائلية، ومستوى هوام العمل الفني، ومستوى أخلاق عقدة الذنب، ومستوى الدين من خوف العقوبة والرغبة الطفلية في المواساة. وإن فرويد قوي عندما يتكلم عن اللاوعي بوصفه «في غير زمنه»، أي بوصفه متمرداً على الزمانية المرتبطة بالصيرورة وعياً. وهذا ما أسميه أركيولوجيا: أركيولوجيا

محدودة للغريزة الجنسية وللنرجسية. وأركيولوجيا معممة للأنا الأعلى والأوثان. وأركيولوجيا مبالغ فيها لحرب العمالقة، إيروس (الحب) وثاناتوس (الموت). ولكن يجب على المرء أن يرى جيداً أن مفهوم الأركيولوجيا نفسه هو مفهوم تأملي. فالأركيولوجيا هي أركيولوجيا الذات الفاعلة: هذا ما رآه ميرلو بونتي جيداً وقاله جيداً في المدخل الذي وضعه لكتاب الدكتور هيسنار: «عمل فرويد».

ولأن مفهوم الأركيولوجيا مفهوم فلسفي - مفهوم الفلسفة التأملية - فإن التمفصل في الأركيولوجيا والغائية هو تمفصل تأملي في التأمل. وإن الفكر التأملي هو الذي يقول: وحدها تمتلك «الأثرية الأصل» ذات فاعلة تمتلك «الغاية»: إن امتلاك معنى مكون خلف الأنا، يفترض حركة الذات المشدودة إلى الأمام بنفسها وذلك بعد سلسلة من «الصور» التي تجد كل واحدة منها معناها في التي تلي.

ويشكل هذا التقدم الجديد للفكر مشكلة. ولهذا، فإني أقترح أن أقوم بالتعليق عليه مستخدماً بعض الملاحظات ذات الأسلوب الأكثر إشكالية. وبداية، فإنه لمن الصحيح أن التحليل النفسي هو تحليل: أي، تبعاً للتعبير الدقيق لفرويد، إنه تحليل انكفائي. فلا يوجد، كما يرى، علم نفس تركيبي. وإن التحليل النفسي بوصفه كذلك على الأقل لم يقترح تركيباً. ولهذا، فإن فكرة غائية الذات الفاعلة ليست فكرة فرويدية. إنها مفهوم فلسفي يصوغه قاري فرويد ويتحمل بنفسه مخاطر. ومع ذلك فإن هذا المفهوم لغائية الذات ليس من غير سند عند فرويد نفسه. ففرويد قد التقى المعادل، أو الطعم، وذلك في عدد معين من التجارب والمفاهيم النظرية التي وضعتها الممارسة التحليلية في طريقه. ولكن هذه التجارب وتلك المفاهيم لا تجد مكانها في الترسيمة الفرويدية للجهاز النفسي. ولهذا، فإنها تبقى معلقة في الهواء، كما حاولت أن أبين هذا بالنسبة إلى مفاهيم التماهي والتسامي، والتي يقول عنها فرويد بوضوح إنه لم يجد لها تفسيراً يرضيه.

الملاحظة الثانية: لقد ربطت فكرة غائية الذات بظاهراتية الروح عند

هيجل. وليس هذا المثل مقيداً، إنه موضح فقط. وإنه موضح في أن الغائية أو لكي نستشهد تحديداً بجان هيبوليت، «الجدل الغائي» هي التي تمثل القانون الوحيد فيه لبناء الصور. وكذلك، فإنه مضيء أيضا لأن جدل الصور يعطي معناه الفلسفي لكل نضج نفسي، ولكل تنمية للإنسان خارج طفولته. إن علم النفس يسأل: كيف يخرج الرجل من الطفل؟، حسناً، إنه يخرج إذ يصبح قادراً على السير في مسار دال معين، والذي عرف من خلال عدد معين من الثقافات العظمى، والتي تستمد هي نفسها معناها من ترتيبها المستقبلي. وإن مثل هيجل ليعد مضيئاً أيضاً لأنه يسمح لنا، بهذا المعنى، أن نميز بين الغائية والنهائية، وهذا على الأقل بمعنى الأسباب النهائية التي قام سبينوزا وبرغسون بنقدها. فالغائية ليست نهائية: ليست الصور، في الجدل الغائي، أسباباً نهائية، ولكنها دلالات تستمد معناها من حركة الجمع التي تستجرها وتجعلها تتجاوز ذاتها إلى ما هو قائم أمامها. ويعد، أخيرا، مثل هيجل مثلاً مضيئاً لأنه يسمح بإعطاء مضمون للفكرة الفارغة للمشروع الوجودي، والذي يبقى دائماً بالنسبة إلى ذاته يمثل مشروعه الخاص ولا يتحدد إلا في الاعتباطي، وفي اليأس، أو بكل بساطة في المطابقة الأكثر سطحية.

ولكن إذا كان المثل الهجيلي مثاليا، إلا أنه ليس ملزماً. ولقد حاولت، فيما يخصني، أن ألخص تسلسلاً للأفلاك الثقافية، وللممتلكات الاقتصادية، والسلطة السياسية، والتقدير الشخصي، والذي له مضمون مختلف جدا، هذا إذا كان التوجه العام هو نفسه. وإن ما هو موضع السؤال في كل هذا، هو العبور ليس إلى الوعي، ولكن من الوعي إلى وعي الذات. فالرهان هو الذات أو الروح.

إنه لمن الأهمية أن ينكشف أن ادعاء الوعي لا يقل مذلة في الجدل المتعالي لصور الروح عنه في التحلل الانكفائي لاستيهامات الرغبة. وإنه لفي هذا التخلي لأنفسنا، وإنه لفي هذه الإزاحة المزدوجة للمعنى عن المركز، يقوم التأمل العملي. ولكن التأمل أيضاً هو الذي يجمع معاً الانكفاء والتقدم. ففي التأمل تعمل العلاقة بين ما يسميه فرويد اللاوعي، وما يسميه هيجل الروح، وبين الأولي والنهائي، وبين القدر والتاريخ.

اسمحوا لي بالوقوف هنا، وبعدم الدخول إلى الحلقة الأخيرة للتأمل الواقعي. فأنا أقول في الحجة: «يمثل هذا الجدل الأرض الفلسفية والتي يمكن أن يقوم فوقها تكميل التفسيرات المتنافسة للفن، والأخلاق، والدين». وإنني قصداً لم أكرس فقرة خاصة لهذه المسألة التي تتعلق بالتفسيرات المتنافسة. وإن الحل الجدلي الذي أحاول أن أطبقه على هذه القضية ليس له أي ضرب من الاستقلال بالنسبة إلى ما سميته جدلية التقدم والانكفاء، وجدلية الغائية والأركيولوجيا. وإن المقصود هو تطبيق منهج فلسفي محدد على قضية محددة. وهذه القضية هي قضية تكوين الرمز التي وصفتها بوصفها تعبيراً ذا معنى مضاعف. ولقد طبقته على رموز الفن، والأخلاق، والدين. ولكن سبب هذا المنهج لا يكمن لا في الميادين المنظور إليها، ولا في المواضيع التي تخصها. بل هو يمكن في التحديد التضافري للرمز، وهو تحديد لا يفهم خارج جدلية التأمل التي أقترحها. ولهذا، فإن كل مناقشة تعالج تأويلي المضاعف للرموز الدينية بوصفه موضوعاً معزولاً، فإنها تقوده بالضرورة إلى فلسفة توافقية. وإنه لمن هنا، فقد تم سحب إبرة النضال. وفي هذه المعركة المخيفة بالنسبة إلى المعنى، فلا شيء ولا أحد يخرج سالماً: يجب على الأمل «الخجول» أن يعبر صحراء سلوك الحداد. ولهذا، فإني أقف في عتبة نضال التأويلات. وإني لأقف وأنا أعطي لنفسي هذا التحذير: تتواجه هذه التأويلات خارج جدلية الأركيولوجيا والغائية، وذلك من غير تحكيم ممكن أو هي تتجاور في انتقائيات كسولة تمثل الوجه الكاريكاتوري للفكر.

التقانة وعدم التقانة في التأويل

يقول السيد كاستيلي ثمة تقانة للأسطورة[16]. وتمثل هذه التقانة الوجه الأقصى لصيرورة إزالة الأسطرة: لقد سألت نفسي إلى أي حد يلائم مثل هذا

(16) لقد ربط الأستاذ كاستيلي، في مدخله للمؤتمر العالمي حول «التقانة وعلم قضايا الضمير»، الموضوع الرئيس للمؤتمر بالمسألة التي هيمنت على اللقاءات السنوية السابقة في روما. إزالة الإسطورة وجه من وجوه الحداثة.

الحكم التحليل النفسي الذي يبدو أن السيد كاستيلي يدخله إلى «محاربة إيقونات الحميمية» (نجد هذا في ملاحظاته حول تقنية النهاري والليلي).

سأجيب على السؤالين التاليين:

1 ـ بأي معنى يعد التحليل النفسي تقانة ليلية؟

2 ـ إلى أي حد يعد التحليل النفسي محارباً للإيقونات الحميمية؟

1 ـ التحليل النفسي بوصفه تقانة ليلية

إن السؤال الذي قمنا بطرحه على أنفسنا سؤال مشروع تماماً: يعد التحلل النفسي تقانة، وإنه ليمثل إحدى التقانات العديدة في العالم المعاصر. وإننا مازلنا نجهل مكانه الدقيق. ولكن ثمة شيء أكيد: إنه يعد تقانة. وإنه لينطلق من حركة علاجية تجعل من نفسها مهنة. وهي مهنة يمكن تعلمها وتعليمها، وهي تكتسب إرشادات وأدبيات. وإن الفيلسوف ليتعلمها على نفقته، وهو يحاول أن يعيد تكوين جهاز التحليل النفسي كاملا، وذلك انطلاقاً من تجربة أخرى، مثل تجربة الظاهراتية عند هوسرل. وإنه ليستطيع من غير ريب أن يقترب بنفسه إلى حد جد قريب من كتلة التحليل النفسي، وأن يصعد المنحدرات الأولى مصحوباً بمفاهيم الاختزال الظاهراتي، للمعنى ولعدم المعنى، وللزمانية وللبينذاتية. وتوجد نقطة تسقط عندها هذه المقاربة للتحليل النفسي التي تقوم الظاهراتية بها. وتتمثل هذه النقطة تحديداً في كل أمر يكتشف نفسه في الظرف التحليلي نفسه. فالتحليل النفسي يظهر بوصفه تقانة في الحقل الخاص في العلاقة التحليلية.

ولكن بأي معنى يكون تقانة؟ لننطلق من الكلمة نفسها: يميز فرويد، في نص منهجي مهم (G.W.XII p.211) ثلاثة مصطلحات، وذلك لكي يربط بينها بشكل لا ينفصل: منهج الاستقصاء، تقانة المعالجة، إنشاء جسد للنظرية. وينظر إلى التقانة هنا بالمعنى الضيق، وبمعنى المعالجة التي تسعى إلى الشفاء. ولقد يعني هذا إذن أن الكلمة تتميز من فن التأويل، أو شرح النصوص، ومن

تفسير الآليات، أو من علم النفس الواصف. ولكن من المهم، بالنسبة إلى ما نحن فيه، أن نظهر كيف أن التحليل النفسي يعد من جهة إلى أخرى ممارسة، ويغطي فن التأويل والنظرية العلمية. ولكي أطرح سؤال السيد كاستيلي بكامل قوته، فإني سآخذ التقانة إذن ليس من خلال الوجوه الثلاثة التي جئنا على تعدادها، ولكن بوصفها معلماً ومرجعاً لمجموع الحركة التحليلية.

ولكي أجعله مفهوما، فإني أدخل مفهوماً وسيطاً. هو المفهوم الأساس «للعمل». ونلاحظ أن حركة التحليل تمثل بالفعل عملا، يتناسب معه عند الشخص المحلَّل عملاً آخر، إنه عمل حدوث الوعي. وتكشف هاتان الصيغتان من صيغ العمل، صيغة التحليل وصيغة المحلَّل، بدورهما عن النفس كاملة بوصفها عملاً. عمل الحلم، وعمل الحداد، ويمكن أن نقول أيضاً عمل العصاب. وإن كل علم النفس الواصف مقدر - نموذجه المواضعي واقتصاده - لكي يكشف، عن طريق الاستعارات الحيوية، عن وظيفة هذا العمل.

ونستطيع مع هذه الترسيمية أن نظهر كيف أن منهج الاستقصاء ونظرية علم النفس الواصف يعدان وجهين للتحليل النفسي بوصفه ممارسة. فلننطلق من عمل المحلِّل.

لماذا يعد التحليل عملاً؟ كان الجواب الدائم لفرويد هو التالي: لأنه يعد صراعاً ضد المقاومة. وإن الفكرة المفتاحية هي هذه: إن المقاومة التي تواجه التحليل هي عين المقاومة التي تقوم في أصل العصاب. وإن هذه الفكرة التي تقول إن التحليل صراع ضد المقاومة مهمة إلى درجة أن فرويد يربط ربطاً استعادياً طلاقه مع بروير. فإذا كان قد تخلى عن كل شكل من أشكال المنهج المطهر الذي يستعير بعض الأشياء من التنويم المغناطيسي، فذلك لأن هذا الإجراء يدعي بأنه يحظى بسوابق المريض من غير عمل. وأكثر من هذا، فإن الفهم المتصاعد لدور استراتيجية التحليل، هو الذي يسوس التعديلات اللاحقة للممارسة التحليلية، والتي حدثت حوالي أعوام 1905 ـ 1907. وهكذا، فقد كتب فرويد بأن السبر التحليلي يسعى إلى إعادة بناء العمق للغريزة الجنسية وإلى الحصول على انبثاق الملغى بصورة أقل من سعيه لحصر المقاومة ولتصفيتها.

ماذا ينتج بالنسبة إلى العلاقة بين التقانة والتأويلية؟ شيئان: أولا، يجب على فن التأويل نفسه أن ينظر إليه بوصفه جزءاً من فن طريقة المقاومة. وإن فن التأويل هذا الذي يقارنه فرويد، وهو مصيب قليلاً أو كثيراً، مع فن للترجمة، والذي هو، على كل حال، ضرب من الفهم، ومن العقلنة، ومن إنتاج المعقولية إذا ما نظر إليه من منظور الحركة التحليلية، ليعد فقط الجزء العقلاني للمعالجة، وللممارسة. وسنستشير بهذا الخصوص المقال المهم الذي يحمل العنوان «حول معالجة تأويل الأحلام في التحليل النفسي» لعام 1912» وإننا لنرى فيه أن هم إنجاز تأويل شامل للحلم يمكن أن تستعمله المقاومة على طريقة الفخ الذي يكون المحلل مجذوباً فيه بغية تأخير مجرى العلاج. ولهذا، فإن فرويد لا يتوقف عن تكرار القول: يعد هذا الصراع ضد المقاومة صراعاً قاسياً. وإنه ليكلف المريض الصدق، والوقت، والمال. كما يكلف الطبيب المعرفة والسيطرة على مؤثراته الخاصة، هذا إذا كان يريد أن يتمكن من الدخول في التحويل بوصفه المقابل لطلب المريض، ومثل ذلك الذي لا يجيب ويقود الخصم في مسيرات الأحباط.

ولكن لتبعية التأويل هذه، بالمعنى الدقيق للفهم العقلي، للتقانة، ولحركة التحليل وجه آخر يقودنا من عمل التحليل إلى عمل المحلِّل. إنه لا يكفي تبليغ المريض مضمون التأويل بالضبط لكي يصار إلى شفائه، وذلك لأن الفهم، من جانب المحلَّل أيضا، ليس سوى مقطع من عمله الخاص. ولقد كتب فرويد في «التحليل النفسي المسمى وحشيا» (1910): «إن الكشف للمريض عما لا يعلمه لأنه كبته، لا يشكل سوى إحدى الأولويات الضرورية للمعالجة. وإذا كانت معرفة اللاوعي ضرورية بالنسبة إلى المريض بالقدر الذي يفترضه التحليل النفسي غير المجرب، فإنه يكفي جعله يسمع محاضرات أو جعله يقرأ كتباً معينة. ولكن لمثل هذه الإجراءات على الأعراض العصابية أفعال كثيرة مثل ما لتوزيع الطعام من تأثير على الجائعين في فترات المجاعة مثلاً. ويمكن للمماثلة أن تذهب إلى أبعد من هذا أيضا، والسبب لأنه عندما نكشف للمرضى عن لا وعيهم، فإننا نثير على الدوام عندهم انتكاسة لصراعاتهم ومفاقمة لأعراضهم

(في «تقانة التحليل النفسي» ص 40، GW. XIII) ولا يقضي التحليل إذن باستبدال الجهل بالمعرفة، ولكنه يقضي بإثارة عمل للوعي عن طريق عمل حول المقاومات. ويعود فرويد إلى القضية نفسها في مقال مكرس لـ «بداية المعالجة» في 1913، وإنه ليدحض فيه الأهمية المبالغ فيها والمرتبطة بحدث المعرفة في بدايات التحليل النفسي: «كان يجب الخضوع لعدم الاعتقاد، وذلك كما فعلنا حتّى الآن، بأهمية حدث المعرفة في ذاته، وكان يجب الإلحاح على المقاومة التي يدين لها الجهل في الأصل والتي كانت مستعدة لتأمينه. فالمعرفة الواعية نفسها، من غير أن تكون قد طردت مجددا، تبدو عاجزة عن التغلب على هذه المقاومة» (المرجع السابق، ص102). وليس من النادر على كل حال أن يعزز التواصل المبكر للتأويل العقلي المحض المقاومة. ففن التحليل يقضي إذن بوضع المعرفة والتواصل المعرفي في استراتيجية المقاومة هذه.

على أي شيء يشتمل إذن عمل المحلِّل؟ إنه يبدأ بتطبيق القاعدة الأساسية بتبليغ كل ما يخطر على باله أثناء التحليل، مهما كلف الأمر. ويعد هذا عملاً وليس نظرة. وهو عمل من أعمال اللقاء وجهاً لوجه. ويكتب فرويد في «تذكر، وتكرار، وإنشاء» (ص 111): «على المريض أن يجد الشجاعة لكي يثبت انتباهه على تجلياته المرضية. وعليه ألا ينظر إلى مرضه بوصفه شيئاً محتقرا، ولكن أن ينظر إليه بوصفه منافساً جديراً بالاحترام، وبوصفه جزءاً منه بالذات. وإن وراء حضوره ثمة حافزاً وإنه لمن المناسب استخلاص معطيات ثمينة بالنسبة إلى حياته اللاحقة» (ص 111). هذا هو عمل اللقاء وجهاً لوجه. ويكرر فرويد غالباً: «إننا لن نقهر عدواً إذا غبنا أو إذا هربنا» (دينامية التحول. ص 60).

وهكذا، فإننا نصل إلى هذه الفكرة: ثمة مشكلة اقتصادية تتعلق بالشعور بالوعي. وهو موقف يميز التحليل النفسي من كل ظاهراتية تتعلق بالوعي، والحوار، والبينذاتية. وإن هذا الاقتصاد المتعلق بصيرورة الوعي هو ما يسميه فرويد Durcharbeiten وهو ما يترجمه الدكتور فالابريغا بالتحويل الإعدادي: «يستطيع إعداد المقاومة، بالنسبة إلى المحلّل، أن يشكل، في الممارسة، مهمة قاسية وأن يكون بالنسبة إلى المحلل النفسي اختباراً في الصبر. ويعد هذا

الإعداد، من بين كل أجزاء العمل التحليلي، هو الذي يمارس على المرضى أكبر فعل مغير، وهو الذي يفصل أيضاً المعالجة التحليلية عن كل أجناس المعالجات الإيحائية» (ص 115).

لم يعد بإمكاننا الذهاب إلى الأمام أكثر في هذا الاتجاه من غير أن ندمج في هذا التحليل نظرات فرويد حول التحويل. ونحن لن نتكلم هنا عن التحويل إلا من خلال علاقته بمفهوم العمل. وإن هذا ليعد بالفعل قلب الحركة التحليلية، وانبثاق اقتصادها. ويبين فرويد في كتابه «بداية المعالجة»، المذكور سابقاً، كيف أن معالجة التحويل تتمفصل مع «القوى المطلقة في المعالجة» (ص 103). «فالمحرك الرئيس لهذا الأخير، كما يقول، هو ألم المريض الذي تضوع فيه رغبته بالشفاء». ولكن هذه القوى قوى عاجزة: «إن المعالجة التحليلية، إذ تستعمل الطاقات الجاهزة للتحويل دائما، فإنها تزود الكميات بمؤثرات ضرورية لإزالة المقاومة. ويشير التحليل إلى المريض، إذ يوضح له في لحظة مقصودة، الطريق الذي يجب عليه أن يضع فيه طاقاته» (ص 103). وبهذا، يأتي التحويل لكي يربط طاقات الألم الضعيفة جداً وطاقات الرغبة في الشفاء. ويعد هذا التمفصل مهماً إلى درجة أن فرويد قد كتب بعد ذلك في مكان أبعد قليلاً: «إن اسم التحليل النفسي لا ينطبق إلا على الطرق التي تكون فيها كثافة التحويل مستعملة ضد المقاومة» (ص 103). وتؤكد «معالجة» التحويل إلى أبعد الحدود هذه السمة التقنية للتحليل النفسي. ويحلل فرويد في كتابه «تذكر، وتكرار، وإنشاء» بالتفصيل هذه الكوكبة الرئيسة التي تتبعها كل حركة التحليل: صراع مع المقاومة، معالجة للتحليل، ميل المريض إلى استبدال التذكر بالتكرار. ولهذا، فهو يتوجه (ملاحظات حول عشق التحويل، 1915) إلى المبتدئين قائلاً: «إن أي محلل نفسي مبتدىء يبتدأ من غير ريب بالخوف من العقبات التي يعطيه إياها تأويل تداعيات المريض وضرورة العثور على مواد مكبوتة. ولكنه يتعلم بعد ذلك بوقت قصير أن يعير أهمية أقل إلى العقبات وإلى الاقتناع بأن الحواجز الوحيدة الجدية فعلاً يلتقيها في معالجة التحويل» (ص 116).

وتبدو لي اللحظة الحرجة حينئذ بأنها هذه: يعد نظام التحليل، في جوهره، نظام إشباع. فكل التحرك يقضي باستخدام حب التحويل من غير إشباعه. ولقد حصل لفرويد أن كتب في «الطرق الجديدة للمعالجة في التحليل النفسي، 1918» بأن هذا «المبدأ الأساسي» مدعو من غير ريب لكي يسوس كل ميدان هذه التقانة الجديدة. وإنه ليعبر عن هذا المبدأ الأساس على النحو التالي: «على المعالجة في التحليل النفسي أن تتم، ما أمكن ذلك، في حالة الإحباط، والتمنع» (ص 135). وتحيل هذه القاعدة بشكل جوهري إلى «دينامية المرض والشفاء» (ص 135). كيف؟ يجب العودة إلى المعنى الاقتصادي للأعراض بوصفه إشباعاً استبدالياً. يعني ترك الطلب من غير جواب، مقاومة التبذير قبل الأوان «لقوة الغريزة الجنسية التي توجه المريض نحو الشفاء» (ص 135 ـ 136) ثم يأتي فرويد ليضيف: «إنه مهما بدا هذا الأمر قاسيا، فيجب علينا أن نتيقظ فلا تخف آلام المريض بشكل سابق لأوانه وموسوم. وفي الحالة التي تنهدم فيها الأعراض وتنخفض، فإننا نضطر لإعادة خلق الألم تحت أنواع أخرى من الإحباط المضني، وإن لم يكن ذلك فإننا نغامر بألا نحظى أبداً إلا بتحسن ضعيف وعابر. . . ألا وإنه لمن واجب الطبيب أن يعترض بقوة على هذه الإشباعات الاستبدالية، والمتبناة بشكل سابق للأوان . . . وأما ما يخص العلاقات مع الطبيب، فيجب على المريض أن يحتفظ برغبات غير محققة بما فيه الكفاية» (ص 136 ـ 137) وإني لأظن أن هذه النصوص تمثل وضوحاً مثالياً. وإنها لتكفي لكي تضع هاوية بين كل ما يستطيع الفكر أن يستخلصه من نفسه وبين هذا الذي فقط تستطيع المهنة أن تعلمه. ولقد أرى، راغباً في ملاحظات فرويد هذه حول معالجة التحويل، الاختلاف الأقصى، الاختلاف الذي لا يختزل بين الظاهراتية الأكثر وجودية وبين التحليل النفسي. وإن هذه العلاقة لعمل بعمل ـ لعمل المحلِّل بعمل المحلَّل ـ هي التي تصنع خصوصية التحليل النفسي وتكوّنها تقانة.

اسمحوا لي أن أنهي هذه التأملات حول عمل التحليل بالاستشهاد بهاملت الذي يحلو لفرويد أن يذكره: «سانغديو! هل تعتقد أن اللعب بي أكثر سهولة

من اللعب بالناي ؟ عدَّني ما شئت من الأدوات، ادعكني كما تستطيع، ولكنك لن تعرف أبداً أن تلعب بي» (في العلاج النفسي 1905، ص15).

«اللعب بالأداة النفسية. . .»

يبدو لي أن هذا التعبير يفتح لنا جانباً أساسياً من جوانب تقانة التحليل النفسي. فالنظرية التي تتناسب معه، والتي يسميها فرويد علم النفس الواصف، تعد هي نفسها وظيفة للممارسة.

لا نزال ننظر إلى مفهوم العمل بوصفه مرشداً. ولكننا سننظر إليه هذه المرة من خلال جهاز التحليل النفسي الواصف. وكما نعلم، فإن هذا المفهوم للعمل يقع في قلب «تأويل الأحلام»: إذا كان يمكن للحلم أن يعد «امتلاء للأمنية»، فذلك لأن الأفكار اللاواعية تكون فيه «معوجة» ويؤول فرويد هذا الاعوجاج بوصفه عملاً. إنه عمل الحلم. وتعد كل الإجراءات التي تتعاضد فيه طرقاً للعمل: عمل التكثيف، وعمل الإزاحة. وهكذا يكشف العمل الذي يشتمل عليه التحليل (سواء كان ذلك بصورة عمل المحلِّل أم كان ذلك بصورة عمل المحلَّل) عن العمل النفسي نفسه بوصفه عملاً. وإنه مما لا ريب فيه أن الطاقة الفرويدية هي طاقة استعارية. ولكن الاستعارة هي التي تحمي خصوصية التحليل النفسي الواصف إزاء ظاهراتية القصد كلها، وإزاء المعنى، والحافز. ولهذا، فإن ميرلو بونتي، في المقدمة المهمة التي وضعها لكتاب الدكتور هيسنار، «عمل فرويد»، وبعد أن ذكر تحفظاته حول الجهاز المفهومي للتحليل النفسي، فإنه يعلق قائلاً: «إن الاستعارات القوية أو الآلية تحتفظ على الأقل، ضد كل مثالية، بعتبة حدس يمثل أكثر ما هو ثمين في الفرويدية: إنه حدس أركيولوجيتنا» (ص 9). ويقول فيرغوت بمعنى قريب من هذا: «لا يستطيع اللاوعي الفرويدي أن يكون مسكوناً إلا بالممارسة». وما يسكن العمل التحليلي، بالفعل، هو النفس بوصفها عملاً. وإننا لنستطيع بهذه الملاحظة أن نبرر إلى حد معين النموذج المواضعي الفرويدي، وذلك بشكله الأكثر سذاجة، أي بتسجيله المزدوج للتصورات نفسها في «مكانين نفسيين» متميزين (عندما نعي وعياً عقلياً محضاً ذكرى من الذكريات، من غير أن نقتلعها من أرضها

القديمة). وهذه الطوبوغرافيا هي الخطاب، وهو خطاب مفهوم بنسبة قليلة من منظور فلسفي. وإنه ليلائم هذه البنية النفسية بوصفه عملاً. وتكشف أمكنة النموذج المواضعي تحديداً عن «الابتعاد» وعن الاعوجاج اللذين يفرقان، ويجعلان هذا الخطاب الآخر مجهولا، والذي يظهر في خطاب التحليل. ويقوم الابتعاد واعوجاج «فروع» اللاوعي في أصل هذه المقاومة التي تكتسب الاعتراف بذاتها عن طريق ذاتها التي تصبح هي نفسها عملاً. وإنني سأقول يميل علم النفس الواصف إلى تبيين الطريقة السيئة، كما يميل إلى تبيين العمل المجهول، الذي يحيي الاعتراف بوصفه عملاً. فإذا كان ثمة مشكلة في التأويل، فذلك لأن الرغبة تمتلأ على نهج مقنع ومستبدل. وإن العمل المقصود بالعنوان «عمل الحلم» يتمثل في الحركة التي تحقق النفس بوساطتها اعوجاج المعنى، والذي به تصبح الرغبة مجهولة أمام نفسها. ويمثل كل علم النفس الواصف حينئذ البناء النظري، والإنشاء المفهومي الذي يجعل فهم النفس ممكناً بوصفه عملاً للتجاهل، وبوصفه تقانة للاعوجاج.

نحن الآن مستعدون أن نكمل وصفنا للتحليل النفسي بوصفه تقانة. وإننا لنرى أن موضوعه التقني، إذا كنا نستطيع أن نتكلم هكذا بلغة سيموندون بغية تمييز المجيب والمقابل لحركته، إنما هو الإنسان بوصفه هو نفسه إجراء للتشويه، وللانتقال المكاني، وللاعوجاج، ومطبقاً على كل التصورات (العاطفية والممثلة) لرغباته الأكثر قدما، ولهذه الرغبات التي يسميها «تأويل الأحلام» «غير التلوف»، و«غير الزمنية»، والتي يعلن المقال حول «اللاوعي» بأنها «خارج الزمن». ويتكون التحليل النفسي بوصفه تقانة، وذلك لأن الإنسان في سيرورة الاعوجاج يتصرف هو نفسه بوصفه آلية، ويخضع نفسه إلى شرعية غريبة، و«يكثف»، و«ينقل» أفكاره من مكانها. وإذا كان الإنسان يتصرف بوصفه آلية، فذلك لكي يحقق أمنيته بحيلة. وبهذا، تكون النفس ذاتها تقانة تمارسها هي نفسها على ذاتها: تقانة القناع، وتقانة التجاهل. وتتمثل روح هذه التقانة في ملاحقة الشيء القديم الضائع، والذي يتغير مكانه من غير توقف وتعوضه الأشياء البديلة عنه، المستهامة، والمتوهمة، والهاذية أو المثالية. وباختصار، ماذا عن العمل النفسي الذي تم الكشف عنه في الحلم وفي العصاب؟ إن الرغبة

لتصبح بوساطة التقانة مجهولة. وإن هذه التقانة المحايثة للرغبة لتحيي بدورها الحركة التي وضعناها في باب التقانة التحليلية. وإن مذهب «الطبيعية» ومذهب «الآلية» عند فرويد ليتلقيان من هذه الشبكة التي كونتها صور العمل الثلاث (عمل التحليل، وعمل الوعي، وعمل الحلم) مبرراً جزئياً.

2 ـ التحليل النفسي بوصفه محاربة للإيقونات الحميمة

ألامس الآن الأسئلة التي طرحها «م. كاستليلي» . وهي أسئلة تتعلق بالتقانة بوصفها الحد الأقصى لإزالة الأسطرة. وتبعاً له، فإن كل تقانة تقصي علم القضايا الضميرية التقليدي، وذلك عن طريق حذف الاختيارات وعن طريق تحديد وحيد للمقاصد. فإذا كان هذا هكذا، فإن علم القضايا الضميرية الوحيد الذي يمكن قبوله سيكون علم قضايا ضميرية لحالات قصوى ومتطرفة، علم قضايا ضميرية أخروية.

فبأي معنى يعد التحليل النفسي مساهمة في التقانة، أي بوصفه طريقة إجمالية للتصرف إزاء العالم والمقدس ؟

أريد أن أشير إلى نقطتين: أريد بادىء ذي بدء، بقدر ما أستطيع من قوة، أن أقول إن التحليل النفسي، في مغزاه العميق، لا ينتمي إلى هذا العالم من التقانات، ولا سيما أنها تقانات للهيمنة على الطبيعة. وإن التحليل النفسي، بهذا المعنى المحدد، هو بالأحرى مضاد للتقانة. وهذا ما أردت أن أعنيه بعنواني.

وعندما أقول إن التحليل النفسي ليس تقانة للهيمنة، فأنا أريد بهذا أن أشير إلى السمة الأساسية، أي إلى أنه تقانة للصدق. وإن في رهانه الاعتراف بالذات عن طريق الذات، وإن خط سيره ليذهب من التجاهل إلى الاعتراف: إنه ليجد نموذجه، بهذا الخصوص، في التراجيديا الإغريقية «أوديب الملك». فقدر أوديب يكمن في أنه قتل أباه من قبل وتزوج أمه. ولكن مأساة الاعتراف تبدأ خارج هذه النقطة، وقوام هذه المأساة يكون كاملاً في الاعتراف بهذا الإنسان الذي لعنه بداية: لقد كنت هذا الإنسان، وبمعنى ما فلقد علمت هذا دائما،

ولكني تجاهلته بمعنى آخر. وأما الآن، فإني أعلم من أكون. ومنذ هذه اللحظة صار السؤال هو ماذا يعني هذا التعبير: تقانة الصدق؟ إنه يعني بداية أنه ينتشر كلية في حقل الكلام. وإن هذا الوضع البدئي هو الذي يجهله تماماً كل أولئك، من علماء النفس والتحليل النفسي، الذين حاولوا أن يدمجوا التحليل النفسي في علم عام للنفس مبني على طابع المذهب السلوكي. وهكذا، فقد هيأوا إدماج الحركة التحليلية في تقانات التكيف التي تمثل فروعاً من تقانة الهيمنة على الطبيعة. وفي الواقع، فإن التحليل النفسي ليس علماً لمراقبة السلوك، ولهذا فهو ليس تقانة للتكيف، ولأنه ليس تقانة للتكيف، فإنه يمثل، قدراً ونزعة، انحرافاً إزاء الطموح التقني للهيمنة على الطبيعة. ولقد أخذت مدرسة أمريكية كاملة للمحللين النفسيين، مثل هارتمان ورابابوت، تعمل على إدماج التحليل النفسي في علم النفس الأكاديمي. بيد أنهم لم يلاحظوا أن كل التصويبات وإعادة الصياغة التي يقترحون تشكل استسلاماً بكل معنى الكلمة. نعم، يجب امتلاك الشجاعة لقول هذا: ليس التحليل النفسي فرعاً من فروع علوم الطبيعة. ولهذا، فإن تقانته لا تعد أيضاً علماً طبيعياً تطبيقياً. ولهذا، فهو أخيراً ليس فرعاً لتقانة ينظر إليها بوصفها هيمنة على الطبيعة. والثمن الذي يجب أن يدفع لهذا الاعتراف هو ثمن باهظ: إن التحليل النفسي لا يستجيب لمعايير علوم الملاحظة. فالوقائع التي يعالجها ليست حقيقية بالنسبة إلى عدد من الملاحظين الخارجيين. وإن القوانين التي يعلن عنها غير قابلة للتحويل في علاقات متغيرة («متغيرات مستقلة» للوسط البيئي، «متغيرات تابعة» للسلوك، «متغيرات وسطية»)، وإن لاوعيها ليس متغيراً أيضاً، وليس محشوراً بين المثير والاستجابة. ولا يوجد في التحليل النفسي، إذا أردنا أن نتكلم بدقة، «وقائع» بمعنى العلوم الاختبارية. ولهذا، فإن نظريته لا تعد نظرية بالمعنى الذي تكونه مثلاً النظرية الحركية للغازات أو نظرية الجينات في علم الحياة.

ولماذا؟ لأن العمل الذي كان هو المقصود في الجزء الأول، هو عمل يكمن كلية في اللسان. وأما ما يتعلق بالعمل النفسي الذي يكشف التحليل عنه، فهو عمل للاعوجاج على مستوى المعنى، وعلى مستوى النص الذي يمكن أن يروى في قصة من القصص. وبالنسبة إليه، فإن العمل تقنياً يعني العمل كشفياً.

ولذا، فقد كان اقتصاده غير مفترق عن الدلالة. ولهذا، فإنه لا توجد «وقائع»، ولا ملاحظة «للوقائع» في التحليل النفسي، ولكن يوجد تأويل «التاريخ». وحتى الوقائع التي لوحظت من الخارج والمروية أثناء التحليل، فإن قيمتها لا تكمن في كونها وقائع، ولكن بوصفها تعابير لمتغيرات في المعنى طارئة في هذا التاريخ. وكذلك، فإن متغيرات السلوك لا تحمل قيمة بوصفها «قابلة للملاحظة»، ولكن بوصفها «دوال» بالنسبة إلى تاريخ الرغبة. وهي مذ ذاك، تجعل من آثار المعنى موضوعها الخاص - الأعراض، الهذيان، الأحلام، الأوهام - وهي أمور لا يستطيع علم النفس التجريبي إلا أن ينظر إليها بوصفها مقاطع سلوكية. وبالنسبة إلى المحلِّل، فإن السلوك يعد جزءاً من المعنى. وينتج عن هذا أن منهجه أقرب بكثير إلى منهج العلوم التاريخية من قربه إلى منهج العلوم الطبيعية. ولقضية تقانة التأويل قرابة مع مسألة شليرماخر، وديلتي، وماكس فيبر، وبولتمان، أكثر مما لها قرابة مع إشكالية المذهب السلوكي، حتى الأقل وحشية. ويمثل إعطاؤها هذه القرابة الرد الوحيد الذي ينهض ضد هجوم المنطقيين، والدلاليين، والمنهجيين الذين يعترضون على السمة العلمية للتحليل النفسي. ويجب إعطاؤهم كل شيء وتحويل هذا الاعتراف إلى رد مفحم. يجب القبول بأن التباين مع السلوكية هو تباين بدئي وشامل: بدئي، لأن الانقطاع منذ نقطة الانطلاق هو انقطاع كلي. إن التحليل لا يبدأ مع تصرفات يمكن ملاحظتها، ولكن مع لا معنى علينا تأويله. إن كل محاولة لجعل التحليل النفسي مماثلاً لعلم الملاحظة وللتقانة الناتجة عن علم التقانة إنما تجهل الجوهري. ولقد يعني هذا أن التجربة التحليلية تدور في حقل الكلام، وأن ما يأتي إلى وضح النهار، في داخل هذا الحقل، هو لسان آخر، كما يقول لاكان. وهو لسان منفصل عن اللسان العام والذي يعطي نفسه للتفكيك من خلال آثار المعنى هذه.

نحن إذن إزاء تقانة غريبة. وإنها لتعد تقانة بسبب سمة العمل فيها وبتعاطيها مع الطاقات والآليات المتعلقة باقتصاد الرغبة. ولكنها تقانة بلا نظير، وذلك لأنها لا تصل إلى الطاقات ولا تعالجها إلا من خلال آثار المعنى. وهذا

ما يسميه فرويد «فروع» (مخلفات) ممثلي الغريزة الجنسية. وقد كان هذا لأن المحلل لا يعالج أبداً قوى بشكل مباشر، ولكنه يفعل هذا على الدوام بشكل غير مباشر وذلك في لعبة المعنى، والمعنى المزدوج، والمعنى المستبدل، والمنزاح، والمغيَّر مكاناً. فإذا قلنا اقتصاد الرغبة، فنعم، ولكنه اقتصاد من خلال دلاليات الرغبة وإذا قلنا حيوية الرغبة قلنا نعم ولكن من خلال التأويلية. وما كان هذا هكذا إلا لأن النفس تعمل في مؤثرات المعنى ومن خلالها.

ربما نكون قد بدأنا نفهم بأي معنى لا يكون التحليل النفسي تقانة، وذلك إذا قسناه بمقياس التقانات التي تعالج مباشرة القوى والطاقات بغية توجيهها. وتعد كل التقانات الناتجة عن علم نفس ملاحظة السلوك، في المقام الأخير، تقانات يتم تبنيها بغية الهيمنة. وإن الأمر الذي يمثل موضوع المناقشة في التحليل، هو موضوع النفاذ إلى الخطاب الحقيقي. وهذا أمر آخر غير التكيف، وهو قول يسارع إليه البعض بقوة لهدم فضيحة التحليل النفسي ولجعله مقبولاً من منظور اجتماعي. ولكن من يعلم إلى أين يقود خطاب حقيقي واحد في نظر النظام القائم، أي في نظر الخطاب الذي يجعل الفوضى القائمة أمراً مثالياً؟ ويبدو لي أن التحليل النفسي، على العكس من ذلك، مرتبط بإرادة جازمة لوضع قضية التكيف بين قوسين، وهي قضية يطرحها حتماً الآخرون، كما يطرحها المجتمع الموجود مستنداً في ذلك إلى مثله التشييئية العليا، ومستنداً إلى العلاقة الكاذبة بين المهنة التي تجعلها معتقداتها مثالية والواقع الفعلي لهذه العلاقات العملية.

وربما يعترض معترض بأن التحليل النفسي يدرك نفسه بوصفه معبراً من مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع. ويبدو لي أن الطلاق الرئيس بين ما يمكن أن نسميه «وجهة نظر التكيف» والتحليل النفسي يتعلق تحديداً بمبدأ الواقع. ويتميز الواقع الذي هو موضوع التحليل جذرياً من المفاهيم المتجانسة للمثيرات أو للمحيط. وأما الواقع الذي هو موضوع التحليل، فإنه يمثل بشكل أساسي حقيقة التاريخ الشخصي في الظرف الواقعي. فالواقع ليس، كما هو الحال في علم النفس، نظاماً للمثيرات، كما يعرفها القائم بالتجربة. ولكنه المعنى الحقيقي الذي يجب

على المريض أن ينتظره من خلال التيه المظلم للاستيهام. فالواقع يكمن في هذا التحويل لمعنى الاستيهام. وإن هذه العلاقة بالاستيهام، كما تهب نفسها للفهم في الحقل المغلق للكلام التحليلي، تصنع خصوصية المفهوم الفرويدي للواقع. فالواقع محتاج دائماً إلى تأويله من خلال هدف موضوع الغريزة الجنسية، على أنه ذاك الذي يظهره هدف الغريزة الجنسية مرة ويضع عليه قناعاً مرة أخرى. وإنه ليكفي أن نذكر أنفسنا بالتطبيق الإبيستومولوجي الذي اصطنعه فرويد للنرجسية في عام 1917 في دراسة صغيرة لامعة بعنوان: «عقبة على طريق التحليل النفسي». ولقد ارتقى فيها بالنرجسية إلى رتبة العقبة المنهجية الأساسية. ولذا، يجب أن نعزو إلى النرجسية، في نهاية الأمر، مقاومتنا الحقيقة عندما تجعلنا نظهر ضائعين في طبيعة محرومة من هذا المركز العاشق لذاته. وإن النرجسية هي التي كانت عقبة أمام اكتشاف كوبيرنيك، والتي في خلاصتها لم نعد نشكل المركز المادي للعالم. وهي التي كانت أيضاً عقبة أمام اكتشاف داروين الذي سلخ منا عنوان سادة الحياة. وإن النرجسية، كانت أخيراً هي العقبة أمام التحليل النفسي بالذات، عندما جعلتنا نعلم بأننا لسنا سادة حتى في سكننا الخاص. ولهذا، فإن «برهان الواقع»، والذي هو سمة للإجراء الثاني، لا يمثل إجراء نستطيع أن نضعه ببساطة على إجراء للتعديل. ولكن يجب وضعه في إطار الظرف التحليلي. وفي هذا السياق، يكون برهان الواقع ملازماً لهذا العمل ابتغاء معنى حقيقي، ليس له ما يعادله إلا في الصراع من أجل الاعتراف بالذات الذي صنع مأساة أوديب.

وستكون نقطتي الثانية هي النتيجة الطبيعية الدقيقة للأطروحة السابقة: إذا كانت التقانة التحليلية ليست تقانة، إزاء الطموح في الهيمنة على الطبيعة وعلى البشر الآخرين، فإنها لا تدخل في سيرورة إزالة الأسطرة بالطريقة نفسها التي تقوم عليها تقانة الهيمنة. ولقد أبان السيد كاستيلي بوضوح بأن نزع الأسطرة المرتبطة بالتقانة بوصفها كذلك، تمثل خيبة أمل. ويرتبط زوال غشاوة السحر والآلهة الـEntzauberung والـEntgotterung جوهرياً بميدان المعالَج والمستعد. وإذا كان ذلك كذلك، فإن هذا ليس هو على الإطلاق طريق التحليل النفسي.

فطريقه هو طريق «زوال الوهم». وهذا ليس هو الشيء نفسه على الإطلاق. فهذا لا يربطه شيء بتقدم الجاهز والمعالَج، ولا بتقدم السيطرة. وترتبط إزالة الأسطرة الخاصة بالتحليل النفسي بوضوح بدلاليات الرغبة التي تكوّنها. «فالآلهة» التي تزيلها عن عروشها هي تلك الآلهة التي التجأ إليها مبدأ اللذة، وذلك تحت الصور الأكثر اعوجاجاً للإشباع المستبدل. وعندما يعزو فرويد الآلهة إلى عقدة الأب، فإنه يفكك وثنا، حيث يتعرف فيه على الصورة المضخمة للمواساة الطفولية، وذلك أكثر أيضاً من تعرفه على الممنوع. ولن أعود إلى التأويل الديني الذي اقترحه فرويد في «الطوطم والمحرم» وفي «مستقبل وهم»، وفي «موسى والتوحيد»، وذلك تمت مناقشته في المؤتمر السابق، والذي كان بعنوان «التأويلية والتفكير». ولقد اقترحت حينها كيف إن التفسير الاختزالي يتماشى مع التفسير المعيد للمعنى. وأما مقصدي اليوم، فإنه شيء آخر وأكثر تحديداً: كيف تتموضع إزالة الأسطرة هذه، والتي هي حقيقية في نظامها، بالنسبة إلى تلك التي تنبثق من تقدم التقانة بوصفها كذلك؟ وإني لأقول إن إزالة الأسطرة هذه تتميز هي أيضاً من كل إزالة أخرى كما تتميز التقانات التحليلية هي نفسها من تقانات الهيمنة. فهي تتحصن في ميدان الصدق وليس في ميدان السيطرة على الإطلاق. وهي لا تنتمي إلى مشروع التصرف بالذات، وبالطبيعة، وبالبشر الآخرين، ولكنها تنتمي إلى مشروع معرفة النفس بصورة أفضل في خفايا الرغبة. وستوافقوني القول من غير ريب إن إزالة الأسطرة جيدة وضرورية. وهي تخص موت الدين كخرافات، والتي يمكن أو لا يمكن أن تكون المقابل لإيمان أصيل. ولكن هذا المعنى النهائي لإزالة الأسطرة لا يمكن أن يحسمه التحليل النفسي نفسه.

إنني لا أنكر أن محاربة الإيقونات الخاصة بالتحليل النفسي تتصل بشكل بمحاربة الإيقونات الخاصة بتقانات الهيمنة. فالتحليل النفسي يتصل عن طريق مؤثراته الاجتماعية بالذهنية العامة للحضارة التقنية. إذ إن التحليل النفسي، بالفعل، ليس فقط تجربة مخصصة تدور في علاقة مثناة. إنها حدث ثقافي أيضاً. ولقد وقعت هي نفسها في الميدان العام. ولقد أحدث هذا الوقوع ضرباً

من الدعاية، بالمعنى القوي للكلمة. وأما مهارات الرغبة فمشهر بها ومعروضة لنظر الجميع. وهكذا، فقد أصبحت محاربة الإيقونات محاربة عمومية للإيقونات. وهاهنا تبدو عبارة السيد كاستيلي عبارة مبررة: تعد التقانة الليلية محاربة لإيقونات الحميمي. ولا يعد هذا الوضع نفسه مجرداً من المعنى الإيجابي. ولقد كان فرويد يراه بوضوح في دراسة مهمة من دراسات عام 1910: «آفاق مستقبل المعالجة التحليلية» (ص 31 ـ 34): «يقدم علم النفس العصابي، كما تعلمون، إشباعات مستبدلة ومشوهة للغرائز يجب أن ننكر على أنفسنا كما على الآخرين وجودها. وجودهم يستند فقط إلى التشويه، وإلى التنكر. ولكن ما إن يحل اللغز ويقبل المرضى الحل، حتى تتلاشى حالات المرض. ولعلنا نجد بصعوبة شيئاً يقارن بهذا في الطب. وأما في الحكايات الخرافية، فإن الكلام يدور على بعض الأرواح الشريرة والتي يتحطم عملها الشرير ما إن نسائلها عن طريق اسمها السري» (ص 31). وإزاء نقل هذه الملاحظات من الفرد إلى الجمهور، فإن فرويد لا يتردد في التنبّؤ بزمن يكون فيه الأثر الاجتماعي لإفشاء السر مزامناً لعدم إمكانية الكتمان: «إن المرضى، في مثل هذه الحالات، إذ يعلمون أيضاً أن كل مظاهر مرضهم يؤولها الآخرون مباشرة، فإنهم يكتمونها. غير أن هذا الكتمان، والذي أصبح مستحيلاً على كل حال، سيهدم هدف المرض نفسه. وستهاجم الإضاءة «المعادلة السببية» التي يشتق العصاب منها في نقطته الأكثر حساسية، وذلك بجعل المميزات التي يقدمها المرض وهمية. وأخيرا، فإنه لن ينتج عن إفشاء سر الطبيب، الذي استدعى تغييراً في حالة الشيء الموجود، سوى إلغاء للإنتاج المرَضي... وإن عدداً كبيراً من الناس، الذين هم فريسة لصراعات لا يصلون إلى حلها، يحتمون بالعصاب جاذبين إلى أنفسهم عن طريق المرض مميزات أكيدة، مع أنهم يصبحون مع الوقت مكلفين جداً. فماذا يفعل هؤلاء الناس، إذا منع الإفشاء غير الكتوم للمحلل النفسي الهرب إلى العصاب؟ إنهم سيضطرون أن يكونوا صادقين وأن يعترفوا بالغرائز الجنسية التي تضطرب فيهم، وأن يثبتوا في الصراع. وإنهم سيناضلون أو سيستسلمون، وإن المجتمع، الذي أصبح متسامحاً بفضل المعارف النفسية التحليلة، سيساعدهم في هذه المهمة» (ص

33). وإني لا أجهل بأن هذا النص يعبر عن ضرب من التنوير الفرويدي. وإن هذا الضرب من الخلاص الذي يقيمه التحليل النفسي، وهذا التراجع الاجتماعي للعصاب، وهذا «الإنشاء لحالة اجتماعية متأقلمة مع الواقع بشكل أفضل وأكثر كرامة» (ص 34)، لتستطيع بسهولة أن تكون محل استهزاء، على أنها شكل جديد للوهم. ومع ذلك، فإني أريد أن أستخلص أفضل ما في هذا النص وأن أفكر معكم حول ظاهرة «إزالة الاحتجاب» التي هي الموضوع. وإنه لا يمكن لتراجع في عدم الصدق والنفاق أن يبقى من غير معنى في بُعد الحقيقة. وإذا كان الأمر كذلك، فماذا يمكن إذاً أن يكون هذا المعنى الأصيل لإزالة الاحتجاب؟

وبمقدار ما أفكر بأن تبسيط التحليل النفسي يساهم في كل ما يجعل الإنسان تافها، دنيوياً ولا معنى له، فإني مقتنع بأن تأملاً مطولاً حول التحليل النفسي يستطيع أن يمتلك نوع التأثير الخلاصي الذي كان يمتلكه فهم سبينوزا، والذي كان يبدأ باختزال حرية الاختيار، وأفكار الخير والشر - المثل العليا، كما سنقول مع نيتشه وفرويد. وكما بدأ سبينوزا، فإن فرويد يبدأ بإنكار التعسف الذي يظهر من الوعي، بوصفه تجاهلاً للحوافز المحتجبة. ولهذا السبب، وبالاختلاف مع ديكارت وهوسرل اللذين يبدءان بفعل التعليق، معبرين بذلك عن حرية تصرف الذات بذاتها، فإن التحليل النفسي، على صورة «الأخلاق» لسبينوزا، يبدأ بتعليق مراقبة الوعي، وهو الأمر الذي تصبح فيه الذات متعادلة مع عبدها الفعلي. وإنه انطلاقاً من المستوى نفسه لهذه العبودية، أي إنه بتسليم الذات من غير تحفظ للدفق الجارف للحوافز العميقة، فإن الوضع الحقيقي للوعي يكون مكشوفاً. إن خرافة غياب الحافز، الذي كان الوعي يعلق عليه وهمه بقدرته على التصرف بذاته، يعترف الآن به كخرافة. أما ملء الحافز فقد ظهر مكان الفراغ عينه لتعسف الوعي. وإن هذه المحاكمة للوهم هي التي تفتح، كما هي الحال عند سبينوزا، إشكالية جديدة للحرية، مرتبطة ليس بالتعسفية، ولكن بالحتمية المفهومة. وإنه ليبدو لي إذن أن تأمل عمل فرويد، في غياب التجربة أو في الممارسة التحليلية نفسها، يستطيع أن يعيد لنا مفهوماً

جديداً للحرية قريباً جداً من مفهوم سبينوزا. «ليس فقط حرية الاختيار، ولكن التحرر». هذه هي الإمكانية الأكثر جذرية، والتي فتحها أمامنا التحليل النفسي. فأي علاقة يستطيع حينئذ أن يتعهدها مشروع التحرر هذا مع العالم الإنساني للتقانة؟ إنه ليبدو لي مشروعاً أن نقول إن التحليل النفسي، إذا تم فهمه وتأمله جيدا، يحرر الإنسان بغية مشاريع أخرى غير مشاريع الهيمنة.

أي مشاريع؟ إنني أضع بكامل إرادتي هذا التحرر تحت شعارين: القدرة على الكلام والقدرة على الحب. ولكني أريد أن يكون مفهوماً أن المقصود هو مشروع واحد ووحيد.

القدرة على الكلام. لننطلق من مستوى فكري بلغناه في لحظتنا هذه: إفشاء السر بوصفه مشروعاً لإزالة الاحتجاب. وإن هذا الإفشاء للسر، بمعنى غير أصلي، يمكن أن يفهم بوصفه اختزالاً بلا شرط. وهكذا، فإننا، إذ ننقل من غير حذر ولا تلطيف ترسيمة العصاب إلى ميدان المثل، والأساطير، والأديان، سنقول: الآن، نعلم أن هذه التصورات ليست شيئاً آخر سوى... ويمكن لهذه العبارة «ليست شيئاً آخر سوى...» أن تكون بكل تأكيد الكلمة الأخيرة للتحليل النفسي وأن تكون تعبير الوعي المنزوع الوهم. وإني لا أعترض بأن جزءا، ربما يكون الأكثر أهمية، من عمل فرويد لا يذهب في هذا الاتجاه. ومع ذلك، فيبدو لي أن ثمة إمكانية أخرى مفتوحة، وذلك كما تبدو على الأقل في الكتابات الصغيرة حول عمل الفن - «موسى ميكيل أنجلو»، «ليوناردو». هنا لا يقضي التأويل على الإطلاق باستنفاد المعنى. وإني لأسمح هنا لنفسي بإنشاء تعارض بين السر واللغز، وإني سأقول: إن إفشاء السر ليس هو تبديد اللغز. فالسر هو الإنتاج البخس لعمل الاعوجاج. في حين أن اللغز هو ما أصبح بيناً بفضل التأويل. السر هو وظيفة الوعي المغلوط، واللغز هو النتيجة التي يعيدها التأويل.

لنتذكر التأويل المشهور لاستيهام النسر في «ليوناردو»: لقد استعمله فرويد جامعاً إياه مع بعض التفاصيل الأخرى من السيرة، وقد كان هذا على طريقة الكاشف وذلك بغية النفاذ إلى طبقة ذكريات الطفولة للشاب ليوناردو، المقتلع

من أمه الطبيعية والمزروع في سكن عائلي غريب عند أبيه الشرعي. وإننا، في نهاية ليوناردو، لنميل إلى القول: إيه، إننا نعلم الآن ما تخفيه البسمة اللغزية للجوكاندا. إنها ليست شيئاً آخر سوى إعادة الإنتاج الاستيهامي لبسمة الأم الضائعة. ولكن ماذا تعلمنا، وماذا نعلم في نهاية مثل هذا التحليل (إنه قياسي محض في غياب الحوار مع ليوناردو)؟ إن هذا العشق للأم، وهذه القبل من الأم ضائعة بالمعنى الحرفي. ضائعة بالنسبة إلى كل الناس وبالنسبة إلينا، وبالنسبة إلى ليوناردو، وبالنسبة إلى الأم. وأما بسمة الموناليزا، فتعد تحديداً الإبداع الجمالي الذي، يقول فرويد، من خلاله ليوناردو قد «تجاوز» كل شيء في الوقت نفسه، و«أبدع» الشيء القديم الضائع. فبسمة الأم لا توجد، لم تعد توجد. وإن الذي يوجد الآن، تحت أعيننا، هو العمل الفني فقط. إن التحليل لم يهبنا إذاً أي واقع نستطيع أن نتصرف به، ولكنه حفر تحت العمل لعب الإحالة التي، من طبقة إلى أخرى، تشير إلى جرح الرغبة وإلى غياب ليس هو نفسه سوى إحالة من عجز الاستيهام إلى قدرة الرمز.

القدرة على الكلام. العثور ثانية في دلاليات الرغبة على الغريزة الجنسية للقول من غير نهاية، وقدرة العبارة والمحادثة: ألا يتعارض هذا المشروع، في جوهره، مع حلم الهيمنة؟ ألا يحيل إلى ما نحسن صنعاً إذا سميناه لا تقانة الخطاب؟

إني لأعلم أنه يمكن الاعتراض علي (وسيقودني هذا الاعتراض إلى الجناح الثاني من اللوحة): يعبر فرويد عن نفسه بمصطلحات القدرة. أفلم يقل في واحدة من أخريات محاضراته «المحاضرات الجديدة» أنه يقارن التحليل النفسي بمشروع ملء بحيرة Zuiderzee؟ أفلم يقل مجيباً على وصفه القديم للأنا كما لو أنها مخلوق ضعيف يخضع لثلاثة أسياد: تكمن مهمتنا في تعزيز الأنا، وفي جعلها مستقلة أكثر عن الأنا الأعلى وعن الهو، كما تكمن في أن نعيد إليها الهيمنة على المزق المقتلعة من الهو والمعادة إلى مراقبتها؟ وبشكل عام، أفلا يعني الكلام عن التحليل النفسي بمصطلحات المراقبة، والسيادة على الطاقات، عودة إلى الجاهز وإلى المعالجة؟ وأخيرا، أليس فرويد أكثر قرباً إلى

فورباخ ونيتشه منه إلى سبينوزا، وذلك عندما يريد أن يعيد للإنسان قدرته؟ أفلا نقول نحن أنفسنا: القدرة على الكلام، والقدرة على الحب؟

هنا يصبح مهماً أن نفهم بأن القدرة الوحيدة التي يمنحها التحليل للإنسان، تكمن في توجيه رغبته توجيهاً جديدا، وهي القدرة الجديدة على الحب. وخوفاً من أن تصبح هذه الفكرة مسطحة وسهلة، فور التلفظ بها، فإني سأكتب بملء إرادتي: استطاعة جديدة على المتعة. وهي قدرة هدمتها صراعات الليبيدو والمنع. وأخيرا، فإن القضية الكبرى التي يفتحها التحليل النفسي، هي قضية الإشباع. فالتحليل النفسي كله يعد معارضاً لمبدأ اللذة بوصفه اختصاراً للمتعة. وإن كل العوارض التي تكشف قناعها لتمثل صوراً للإشباع المستبدل، ومخلفات لمبدأ اللذة. ويريد التحليل النفسي أن يكون أيضا، مثل الأخلاق عند سبينوزا، إعادة تربية للذة. وإن إعادة التربية هذه هي التي تعد شرطاً مسبقاً لكل إصلاح للإنسان، سواء كان ثقافيا، أم كان سياسيا، أم كان اجتماعياً.

وإننا لنفهم حينئذ لماذا لا يحمل التحليل النفسي أي جواب خاضع للتقادم أو معياري ولا يدخل إلى حقل السؤال الذي نطرحه على أنفسنا ويخص علم القضايا الضميرية، سواء كانت القديمة منها أم الجديدة. وإن مشكلته، إذا تجرأت على القول، هي مشكلة مسبقة أكثر بكثير: مع أي نوع من الرغبات سنذهب نحو القضية الأخلاقية؟ وفي أي حالة من الاعوجاج تكون فيها رغبتنا عند ما نطرح السؤال؟

وإني لأراهن أن المحلل النفسي لا يحكم لأي من العاشق المسعور بالتقانة أو للمشنع عليه والعائد إلى صوابه. وإنه يسأل نفسه إذا لم يكن اعوجاج اللسان والمتعة يحرك الواحد والآخر، هو الذي يسلم الأول للمشاريع الطفلية للهيمنة والثاني للخوف من الأشياء التي لا يسيطر عليها. ولقد علمنا كتاب «الطوطم والحرام» أن نضع - بشكل نفسي وراثي وتكويني وراثي ـ القدرة الكلية بين الأحلام الأكثر قدماً للرغبة. ولهذا، فإن مبدأ الواقع لا يعد مجيباً لقدرتنا إلا إذا سلخت الرغبة عنها قدرتها الكلية. هذا، وإن الرغبة التي قبلت موتها الخاص، هي التي تستطيع وحدها أن تتصرف بحرية في الأشياء. ولكن

وهم خلودها الخاص بها هو الملجأ الأخير للقدرة الكلية للرغبة. هذا وإن الرغبة التي مرت بما يسميه فرويد الخضوع، أي القدرة على تحمل قساوة الحياة، تبعاً لعبارة الشاعر، هي القادرة على استخدام الأشياء، والكائنات، وخيرات الحضارة والثقافة استخداماً حراً.

أما ما يخص قضايا الضمير للأوضاع القصوى، والتي نميل إلى معارضتها مع السلطان التقني، فلربما تنتمي إلى حلقة العودة للصواب نفسها التي ينتمي إليها السعار التقني. وإذا كان هذا هكذا، فمن ذا الذي يقول لكم إن علم القضايا الضميرية المقترح لا يمثل أيضاً تقانة للهيمنة وللاستباق؟ الاستباق لعقدة الذنب بوساطة طقس شعائري يومي، وهيمنة الخارق عن طريق الحسم الخيالي للحالات المتطرفة.

ولهذا، فإني أفكر أن ليس للتحليل النفسي أن يقول شيئاً خاصاً مع أو ضد علم القضايا الضميرية، كما ليس له أن يقول شيئاً مع أو ضد كل فكر أمري أو معياري. وإني أدين له بفضل السكوت عن هذه النقطة. وإن وظيفته لتكمن في طرح الأسئلة المسبقة: هل رغبتنا هي رغبة حرة أو رغبة مقيدة؟ اعثروا على استطاعة الكلام والتمتع، وسيعطى لكم ويزاد مجاناً. أليس هذا هو ما قاله أغسطين: «احبب وافعل ما تريد»؟ ذلك لأن حبك إذا وجد إنصافه، فإن إرادتك أيضاً سيكون لها عدلها ـ ولكن بالنعمة أكثر مما سيكون بالشريعة.

الفن والنسقية الفرويدية

يحيل عنوان هذه الدراسة إلى النسقية الفرويدية. فبأي معنى يجب أن يكون فهمها؟

إنه يشير بالمعنى الدقيق للكلمة ـ المعنى الفرويدي ـ إلى التطبيق على الظواهر الجمالية لما يسميه فرويد «وجهة النظر النسقية» والتي يجعلها تعارض، كما نعلم، وجهة النظر الوصفية وحتى وجهة النظر التي قد تكون دينامية ببساطة. فماذا تقضي وجهة النظر هذه؟

تقول لنا كتابات علم النفس الواصف، تقضي وجهة النظر هذه بإخضاع

كل التحليلات إلى نوعين من أنواع الاقتضاء. الاقتضاء الأول: التمرير من خلال نموذج مواضع الهيئات (اللاوعي، ما قبل الوعي، الوعي. الأنا، الهو، الأنا الأعلى) كل تفسير، وإن كان جزئياً. فتمثيل الجهاز النفسي بوصفه سلسلة من المواضع غير التشريحية يميز وجهة النظر النسقية من كل ظاهراتية تحليلية. وليس المكان هنا لتبرير هذا اللجوء. فأنا سآخذه بوصفه فرضية عمل وبوصفه مذهباً للفكر. وأما الاقتضاء الثاني: إقامة الموازنة الاقتصادية للظاهرة، أي التوظيف أو الاستثمار في الطاقة التي تستطيع أن تكون مميَّزة في نسق للقوى، وفي ديناميتها، وصراعاتها، وتسوياتها. وهكذا، فإن قضية اللذة التي ستشغلنا هنا هي قضية اقتصادية، وذلك بالنظر إلى أن نوعيتها أو قيمتها لا تدخلان في الرهان، ولكن الذي يدخل هو وظيفتها بوصفها إشباعاً واقعيا،مرجأ، مستبدلاً، خياليا، إلى آخره.

ولسوف نرى كيف أن هذا اللجوء إلى النسقية يضع النظام، ويكوِّن مذهبا، ويسم في الوقت نفسه حدود صحة التفسير.

1 ـ اقتصاد «اللذة التمهيدية»

يخدم تطبيق فرويد وجهة نظر النموذج الاقتصادي على الأعمال الفنية أكثر من مقصد. فلقد كان هذا إهمالاً بالنسبة إلى الطبيب السريري، والذي كان أيضاً رحالة كبيرا، وجامعا، ومولعاً بالكتب وشغوفاً بها، وقارئاً كبيراً للآداب الكلاسيكية - من سوفوكل إلى شكسبير، وإلى غوته، وإلى الشعر المعاصر - وهاوياً للإتنوغرافيا ولتاريخ الأديان. وقد كان بالنسبة إلى المنافح عن نظريته الخاصة - ولا سيما خلال فترة العزلة التي سبقت الحرب العالمية الأولى - دفاعاً وإشهاراً لعلم النفس التحليلي الذي يصل إلى الجمهور الواسع وغير العلمي. ولقد كان أيضاً بالنسبة إلى منظري علم النفس الواصف برهاناً إضافياً وامتحاناً للحقيقة. وكان أخيراً مَعْلَماً باتجاه قصد فلسفي كبير، فلم يغب قط عن العيون، وكانت نظرية العصاب النفسي تحجبه بمقدار ما كانت تظهره.

وكان المكان الدقيق للجماليات لا يظهر مباشرة في هذا القصد الكبير.

وقد كان ذلك بسبب السمة التجزيئية التي سنقولها - بل سنشير إليها بغية الدفاع عن تدريبات جمالية في التحليل النفسي. ولكن إذا رأينا أن تعاطف فرويد مع الفنون لا يساويه شيء سوى صرامته بالنسبة إلى «الوهم» الديني، وأن «الإغواء» الجمالي من جهة أخرى لا يشبع تماماً مثالية الصدق والحقيقة التي يخدمها العلم وحده من غير تسوية، فإننا نستطيع أن نتوقع اكتشاف توترات كبرى تحت التحليلات الأكثر مجانية في الظاهر. ولن تتوضح هذه التوترات إلا في النهاية، أي عندما يجد الإغواء الجمالي هو نفسه مكانه بين الحب، والموت، والضرورة. فالفن بالنسبة إلى فرويد هو الشكل غير الاستحواذي، ولا العصابي للإشباع المستبدل: لا تمتلك فتنة الإبداع الجمالي عودة المكبوت. ولكن أين يكون مكانها في مبدأ اللذة، وأين مكان المبدأ من الواقع؟ هذا هو السؤال الكبير الذي سيبقى معلقاً خلف هذه «الكتابات الصغيرة للتحليل النفسي التطبيقي».

ما يجب في البداية سماعه، هو السمة النسقية والمقطعية للدراسات الجمالية عند فرويد. بيد أن الذي يفرض السمة المقطعية ويعززها، إنما هي وجهة النظر النسقية تحديدا، وبالفعل، فإن التفسير التحليلي للأعمال الفنية لا يقارن بالتحليل النفسي العلاجي أو التعليمي، لسبب بسيط هو أن التفسير لا يمتلك منهجاً للتداعيات الحرة وأنه لا يستطيع أن يضع تأويلاته في حقل العلاقة المزدوجة بين طبيب ومريض. وبهذا الخصوص، فإن وثائق السيرة الذاتية التي يستطيع التأويل أن يلجأ إليها ليست دالة أكثر من المعلومات التي تأتي من شخص ثالث أثناء المعالجة. ولذا، فإن تأويل التحليل النفسي هو تأويل تقطيعي لأنه بكل بساطة تأويل قياسي تماثلي.

وإن هذا ليكون هكذا حتى إن فرويد نفسه قد صمم دراساته على غراره. فهي تشبه بعض إعادات الإنشاء الأركيولوجي. وإنها لتلخص، انطلاقاً من تفصيل هندسي، كامل النصب التذكاري، وذلك على طريقة السياق المحتمل. وفي المقابل، فإن الوحدة النسقية لوجهة النظر هي التي تجعل هذه المقاطع تقوم معا، وذلك بانتظار التأويل الإجمالي لعمل الثقافة الذي سنتحدث عنه

لاحقاً. وهكذا تفسر السمة الخاصة جداً لهذه الدراسات، وكذلك الدقة المدهشة للتفاصيل وللضبط، وحتى عدم الليونة، لهذه النظرية التي تربط هذه الدراسات المتقطعة بالرسم الجداري الكبير للحلم وللعصاب. وإن هذه الدراسات، إذ ينظر إليها بوصفها قطعاً معزولة، فإن كل واحدة منها محددة جيداً. فدراسة «النكتة» دراسة بارعة، ولكنها حذر معمم على المضحك وعلى ظرف قوانين عمل الحلم والإشباع المتخيل. وكذلك، فإن تأويل «غرافيديا جنسن» لا يدعي بأنه يعطي نظرية عامة للرواية، ولكنه يعيد قطع نظرية الحلم والعصاب بوساطة الأحلام المتخيلة التي يعيرها الروائي لبطله وهو يجهل التحليل النفسي، وكذلك بواسطة الشفاء التحليلي تقريباً الذي يقود هذا الروائي بطله نحوه. ولقد تم التعامل مع دراسة «موسى ميكيل أنجلو» بوصفها عملاً فريداً من غير أن تقترح أي نظرية تتعلق بمجموع العبقرية أو الإبداع. وأما ما يخص دراسة «ليوناردو دي فينشي»، فإنه لم يتجاوز، على الرغم من المظاهر، العنوان المتواضع: «ذكرى من طفولة ليوناردو دي فينشي». وإن الأشياء الوحيدة التي تمت إضاءتها هي بعض فرادات القدر الفني، بوصفها شعاعات من النور في لوحة كلية تبقى في الظل. شعاع من النور، وثقب من النور، ربما لا يكونان، كما سنرى فيما بعد، سوى ظلمات متكلمة.

إن القياس التماثلي البنيوي هو في كل هذا من عمل إلى عمل، من عمل الحلم إلى عمل الفن، وإذا تجرأت فسأقول من قدر إلى قدر، ومن قدر الغريزة الجنسية إلى قدر الفنان.

وإن هذا الذكاء المنحرف هو ما سنحاول أن نوضحه، متبعين عن قرب بعض التحليلات الفرويدية. وسأنطلق، من غير أن ألتزم بنظام تاريخي دقيق، من الكتابات الصغيرة لعام 1908، «الإبداع الأدبي والحلم المتيقظ» (دراسات في التحليل النفسي التطبيقي. ص 69 ـ 81» W، 6 VII، ص 211 ـ 223). وثمة سببان يبرران وضعه في المقدمة: أولا، لأن هذه الدراسة الصغيرة، التي لا تؤخذ بجدية، تظهر، بشكل كامل، المقاربة غير المباشرة للظاهرة الجمالية، وذلك عن طريق تحالف ماهر وتدريجي. فالشاعر هو مثل الطفل الذي يلعب:

«إنه يبدع لنفسه عالماً متخيلاً ويأخذه مأخذ الجد جدا، أي يمهره بحمولات كبرى من المؤثرات مع تمييزه بوضوح من الواقع. وسننتقل من اللعب إلى «الاستيهام». ولن يكون هذا عن طريق تشابه غامض، ولكن عن طريق الافتراض المسبق لرابط ضروري: أي إن الإنسان لا يتخلى عن شيء، ولكنه فقط يستبدل شيئاً بشيء آخر مبدعاً بذلك البدائل. وهكذا، فإن البالغ، بدل أن يلعب، يستسلم للاستيهام. ويمثل الاستيهام، بوصفه وظيفة لاستبدال اللعب، الحلم النهاري، الحلم المستيقظ. ولقد نرى أننا هنا في عتبة الشعر: السلسلة الوسطى تقدمها الرواية، أي الأعمال الفنية ذات الشكل القصصي. ولقد كان فرويد يعزل في القصة المتخيلة للبطل، صورة «صاحبة الجلالة الأنا» (ص77.). وأما الأشكال الأخرى للإبداع الأدبي، فمن المفترض أن تربطها سلسلة من التحولات المتتابعة، بهذا النموذج.

وهكذا ترتسم الدوائر لما يمكن أن يسمى الحلمي على وجه العموم. ففرويد يقرب في موجز آسر، الطرفين البعيدين لسلسلة الاستيهام: الحلم والشعر. وإنهما ليعدان شاهدين على القدر نفسه: قدر الإنسان المستاء، وغير الراضي: «إن الرغبات غير المشبعة لتعد انبثاقات للغرائز الجنسية للاستيهامات. ويعد كل استيهام انجازاً للرغبة. وهو تصحيح لواقع لا يرضي الإنسان» (GW, VII, p. 216 tr. fr. p.72).

فهل هذا يعني أنه مكث يكرر «تأويل الأحلام»؟ وثمة لمستان خفيفتان تحذراننا بأن الأمر ليس كذلك. فليس أمراً عابراً أن تمر سلسلة القياسات التماثلية عبر اللعب: «بعيداً عن مبدأ اللذة»، سيعلمنا أننا نستطيع مقدماً أن نميز في اللعب سيطرة على الغياب. وما دام الحال كذلك، فإن هذه السيطرة هي من طبيعة أخرى غير الإنجاز الهذياني البسيط للرغبة. وليست مرحلة الحلم المستيقظ أيضاً من غير معنى. فالاستيهام يحضر فيها مصحوبا «بدفعة زمنية» لا تتضمن التصور اللاواعي المحض والذي قلنا إنه على العكس من ذلك «خارج الزمن». هذا، وإن الاستيهامية، خلافاً للاستيهام المحض اللاواعي، تستطيع أن تدمج حاضر الانطباع الحالي، وماضي الطفولة، ومستقبل الإنجاز في

المشروع. وتبقى هاتان اللمستان معزولتين، وكأنهما ملاحظات للانتظار.

وتتضمن هذه الدراسة القصيرة، أخيراً، اقتراحاً مهماً يذهب بنا من الوجه المقطعي إلى القصد النسقي. ولعدم القدرة على النفاذ إلى الإبداع في ديناميته العميقة، فإننا ربما نستطيع أن نقول شيئاً عن العلاقة بين اللذة التي يثيرها والتقنية التي يستخدمها. وإذا كان الحلم عملا، فإنه من الطبيعي أن يأخذ التحليل النفسي العمل الفني من جانبه الحرفي، وذلك بغية الكشف عن قياس تماثلي وظيفي أكثر أهمية أيضا، بفضل القياس التماثلي البنيوي. وإذا كان ذلك كذلك، فيجب حينئذ توجيه البحوث إلى جهة قيام المقاومة. ذلك لأن تمتع المرء باستيهاماته الخاصة، من غير عقدة ذنب ولا خجل، فهذا هو الذي سيكون هدفاً عاماً أكثر من سواه للعمل الفني. ويمكن أن يخدم هذا القصد إجراءان: وضع قناع على أنانية الحلم النهاري وذلك عن طريق تحولات وأحجبة ملائمة ـ والإغراء عن طريق لذة شكلية محضة ترتبط بتمثيل الاستيهامات عند الشاعر. «وسنعطي اسم مكافأة الإغراء أو اللذة البدئية لمثل هذه الفائدة من اللذة المعطاة لنا بغية السماح بالحرية للذة أكبر، منبعثة من النفس الأكثر عمقا» (G.W., VII, p.223 tr. fr. p.81).

يشكل هذا التصور الإجمالي للذة الجمالية، بوصفها صاعقاً لتفريغات عميقة، الحدس الأكثر جرأة لكل جماليات التحليل النفسي. ويمكن لهذا الاتصال بين التقانة والمتعة أن يستخدم بوصفه الخط الموجه في الأبحاث الأكثر نفاذاً عند فرويد ومدرسته. فهو يرضي، في الوقت نفسه، التواضع والتماسك المطلوبين في تأويل تحليلي. فبدلاً من طرح السؤال الهائل عن الإبداع، فإننا نسبر القضية المحدودة للعلاقات بين أثر اللذة وتقانة العمل. ويبقى هذا السؤال المعقول في حدود كفاءة صلاحية اقتصاد اللذة.

2 ـ العمل الفني المؤوَّل

لقد طرح فرويد في كتابه الذي وضعه في عام (1905): «النكتة وعلاقاتها مع اللاوعي» بعض المعالم المحددة باتجاه نظرية اقتصاد اللذة الأولي. وما تقترحه

هذه الدراسة اللامعة والدقيقة، ليس نظرية للفن في مجموعه، ولكنها تقترح دراسة ظاهرة محددة، وأثراً للذة يصادق عليها تفريغ الضحك. ولكن التحليل، في هذه الحدود الضيقة، ينتشر في العمق.

إن فرويد إذ قام أولاً بدراسة التقانات الشفاهية كلمة «فتز» الألمانية (النكتة)، فقد عثر على الجوهري من عمل الحلم: التكثيف، والانزياح، والتمثيل عن طريق التضاد، إلى آخره - فتحقق بهذا من المبادلة القائمة من غير توقف بين عمل يعد جزءاً من الاقتصاد وبلاغة تسمح بالتأويل. ولكن في الوقت نفسه الذي يثبت فيه «الفتز» التأويل اللساني لعمل الحلم، فإن الحلم يقدم في المقابل ملمحاً لنظرية اقتصادية للمضحك وللدعابة. وإن فرويد ليعد هنا امتدادا «لتيودور ليب» وتجاوزاً له (Komik und Humor، 1898) وإننا لنجد هنا، على وجه الخصوص، لغز اللذة الأولية. وبالفعل، فإن «الفتز» ليتناسب مع التحليل، بالمعنى الدقيق، أي يتناسب مع التفكيك الذي يعزل رغوة اللذة التي تستخلصها تقانة الكلمة المحضة، عن اللذة العميقة التي تطلقها اللذة السابقة والتي تحملها لعبة الكلمات البذيئة، والعدوانية، أو الشرسة إلى المستوى الأول. وإن هذا التمفصل للذة التقانة مع لذة الغريزة هو الذي يشكل قلب الجماليات الفرويدية، ويربطها مع اقتصاد الغريزة الجنسية واللذة. فإذا قبلنا بأن اللذة ترتبط بانخفاض التوتر، فسنقول إن اللذة ذات الأصل التقني تعد لذة دنيا، وترتبط بتوفير العمل النفسي الذي ينجزه التكثيف، والانزياح، إلى آخره. وهكذا، فإن لذة عدم المعنى تحررنا من القيود التي يحكم المنطق بها على فكرنا ويخفف من عبودية كل المذاهب العقلانية. ولكن إذا كانت هذه اللذة هي لذة دنيا، كما هي دنيا التوفيرات التي تعبر عنها، فإن لها سلطة مدهشة في إضافة نفسها لتكمله، أو أفضل في إضافة نفسها كعلاوة، على الميول الجنسية، والعدوانية، والشكية. ويستعمل فرويد هنا نظرية لفيشنر بخصوص «مآزرة» - أو تراكم - اللذة، وإنه ليدمجها في ترسيمة جاكسونية أكثر من كونها فيشنرية للتحرر الوظيفي .(G.W., VI p.53 - 54 tr. fr. p. 157 - 158)

ويشكل هذا الارتباط بين تقانة العمل الفني وإنتاج أثر اللذة السلك

الناقل، وإذا أمكننا القول فهو يشكل سلك الدقة للجمالية التحليلية. ويمكننا أيضاً أن نفصل بين الدراسات الجمالية، وذلك تبعاً لوفائها لنموذج التأويل في كتاب «النكتة». وسيكون كتاب «موسى لميكيل ـ أنجلو» المثل الرئيس للمجموعة الأولى، كما سيكون كتاب «ذكرى من طفولة ليوناردو دي فينشي» المثل الرئيس للمجموعة الثانية. وسنرى أن أكثر مما يضللنا أولاً في ليوناردو ربما يكون هو الذي يجعل المرء يفكر أكثر بالتفسير التحليلي الحقيقي، في ميدان الفن، وفي ميادين أخرى أيضاً).

وما يعد رائعاً في كتاب «موسى لميكيل ـ أنجلو»، هو أن تأويل هذه الرائعة قد تم على طريقة تأويل الحلم، وانطلاقاً من التفاصيل. ويسمح هذا المنهج التحليلي المحض بتنضيد عمل الحلم وعمل الإبداع، وبتأويل الحلم وبتأويل العمل الفني، وذلك بدل البحث عن تفسير طبيعة الإشباع الذي يقوم على مستوى من العمومية الأوسع، والذي يولده العمل الفني - وهذه مهمات تاه فيها كثير من المحللين النفسيين - ويحاول التحليل أن يحل اللغز العام للجمالية، وذلك عن طريق المرور عبر العمل الفريد والمعاني التي أبدعها هذا العمل. وإننا لنعرف الصبر في هذا التأويل ودقته، فلقد تابعناه في أماكن أخرى.

لقد خرج كتاب «موسى ميكيل ـ أنجلو» عن حدود التحليل النفسي التطبيقي البسيط. وهو لا يقتصر على التحقق من المنهج التحليلي، بل يتجه نحو نموذج من التحديد يجعلنا كتاب «ليوناردو» نراه بشكل أفضل، وذلك على الرغم أو عن طريق سوء الفهم الذي يبدو أنه يشجعه. وإن هذا التحديد التضافري للزمن الذي ينصبه النحات ليشيع بأن التحليل لا يغلق التفسير، ولكنه يفتحه على كل ثخانة المعنى: إن كتاب «ميكيل ـ أنجلو» يقول أكثر مما لا يقول. وإن تحديده التضافري ليخص موسى، والبابا المتوفى، وميشيل آنج ـ وربما يخص فرويد نفسه في علاقته الغامضة بموسى . . .وينفتح تعليق بلا نهاية. وهو إذ يكون بعيداً عن تخفيف اللغز، فإنه يزيده. أليس هذا اعترافاً مسبقاً بأن التحليل النفسي للفن لا يتناهى في جوهره؟

أصل إلى «ليوناردو». لماذا سميته بداية فرصة ومصدراً لسوء التقدير؟ لقد

كان هذا بكل بساطة لأن هذه الدراسة، المتسعة واللامعة، تبدو أنها تشجع التحليل النفسي السيء للفن، التحليل النفسي للسيرة. ألم يحاول فرويد أن يفاجئ آلية الإبداع الجمالي نفسها عموما، وذلك في علاقاتها مع الممنوعات، بل مع الانحراف الجنسي، وفي علاقاتها، من جهة أخرى، مع تساميات الليبيدو في حالات التطفل، في التقصي العلمي؟ ألم يعد بناء غموض بسمة الموناليزا على القاعدة الهشة لاستيهام النسر (والذي ليس نسراً على كل حال)؟

ألم يقل إن ذكرى الأم الضائعة وقُبلَها المفرطة تتحول في الوقت نفسه إلى استيهام ذيل النسر في فم الطفل، وفي الميل اللواطي للفنان، وفي البسمة اللغزية للموناليزا؟ «لقد كانت أمه هي التي امتلكت هذه البسمة الغامضة، والضائعة لزمن بالنسبة إليه، ولقد أسرته تلك البسمة عندما وجدها فوق شفتي السيدة الفلورانسية» (المرجع السابق. ص147). وهذه البسمة نفسها هي التي تتكرر في الصور المنشطرة للأم في اسم «القديسة حنة»: «إذا كانت بسمة الجوكاندا قد استدعت، خارج ظلال ذاكرتها، ذكرى أمها، فإن هذه الذكرى قد دفعتها مباشرة لتمجيد الأمومة التي تعيد إلى أمها البسمة التي تم العثور عليها عند السيدة النبيلة» (ص148). وإنه ليضيف: «وتؤلف هذه اللوحة تاريخ طفولته. وأما تفاصيل العمل فتفسرها الانطباعات الشخصية لحياة ليوناردو» (ص151). «وتتناسب صورة الأمومة الأكثر بعداً عن الطفل، الجدة، مع الأم الحقيقية والأولى، وذلك بمظهرها وبوصفها في اللوحة بالنسبة إلى الطفل: كاترينا. وهكذا، فقد غطى الفنان، مع البسمة السعيدة للقديسة حنة، الألم والغيرة التي تحس بها البائسة عندما توجب عليها أن تتنازل لمنافستها النبيلة، بعد الأب، عن الطفل» (ص154).

و إن ما يجعل هذا التحليل مشكوكاً فيه - تبعاً للمعايير التي استخلصناها من كتاب «النكتة» - هو أن فرويد يبدو ذاهباً بعيداً عن القياسات التماثلية البنيوية. وهذا أمر تسمح به فقط تقانة التأليف، كما يبدو أنه يتقدم بنفسه نحو موضوعاتية الغريزة الجنسية التي يغطيها العمل الفني ويحجبها. أليس هذا الادعاء هو الذي يغذي التحليل النفسي السيء، ذلك الذي يتعلق بالموتى وبالكتاب وبالفنانين؟

لننظر إلى الأشياء عن قرب أكثر: إنه لمن الملاحظ أن فرويد لا يتكلم بالفعل عن إبداعية ليوناردو، ولكن عن المنع الذي يمارسه عليه عقل الاستقصاء: «إن الهدف الذي يقترحه عملنا على نفسه، يتمثل في شرح صد ليوناردو في حياته الجنسية وفي نشاطه الفني» (ص200). وإن هذا العجز في الإبداع هو الذي يشكل الموضوع الحقيقي للفصل الأول من كتاب «ليوناردو»، وهو الذي يعطي مكاناً إلى ملاحظات فرويد الأكثر روعة حول العلاقات بين المعرفة والرغبة. وثمة ما هو أكثر من ذلك، ففي الداخل نفسه لهذا الإطار الضيق، فإن تحول الغريزة إلى فضول يبدو وكأنه قدر لكبت لا يمكن اختزاله إلى أي شيء آخر. فالكبت، كما يقول فرويد، يستطيع أن يفضي إما إلى منع الفضول نفسه، والذي يتقاسم بهذا حظ الجنس ـ وهذا نموذج المنع العصابي ـ وإما أن يفضي إلى هواجس ذات التلوين الجنسي، حيث يصبح الفكر نفسه جنسياً ـ وهذا هو نموذج الهجاس. ولكن «النموذج الثالث، هو النموذج الأكثر ندرة والأكثر كمالا، فينجو، بفضل استعدادات خاصة، من المنع والاستحواذ العقلاني. ويتخلص الليبيدو من الكبت، وإنه ليسمو منذ الأصل ليصبح فضولاً عقلانياً ثم يأتي ليعزز غريزة الاستقصاء، والتي هي بنفسها قوية منذ عهد سابق. وتنقص سمات العصاب، كما ينقص الخضوع للعقد البدئية للاستقصاء الجنسي الطفلي. ويمكن للغريزة أن تكرس نفسها طوعاً لتكون في الخدمة النشطة للمصالح العقلانية. ولكن الكبت الجنسي قد صنعها قوية جدا، بمساهمة الليبيدو المتسامي، ووسمها أيضاً ببصمته إذ جعلها تتجنب الموضوعات الجنسية» (ص61). وإنه لمن الواضح أننا لا نصنع هنا سوى الوصف والتصنيف، ونحن نعزز بالأحرى اللغز إذ نسميه التسامي. وإن فرويد ليوافق على هذا برحابة في استنتاجه. وإننا لنقول إن عمل الإبداع عمل مشتق من الرغبات الجنسية (ص203)، وإن هذا العمق للغريزة الجنسية هو الذي حرره هذا الانكفاء لذكريات الطفولة، المفضلة لدى لقاء السيدة الفلورنسية: «بفضل هذه الانفعالات الجنسية الأكثر قدما، يمكنه أن يذيع لمرة إضافية انتصاره على المنع الذي يعطل فنه» (ص207). ولكننا لا نقوم هنا بغير تمييز حدود القضية: «بما إن الموهبة الفنية والقدرة على العمل يرتبطان بالتسامي، فيجب أن نعترف

بأن جوهر الوظيفة الفنية، يبقى بالنسبة إلينا أيضاً مما لا يمكن الوصول إليه من منظور التحليل النفسي» (ص212). وثم في مكان أبعد: «إذا كان التحليل النفسي لا يفسر لنا لماذا كان ليوناردو فنانا، فإنه يجعلنا نفهم على الأقل تجليات فنه وحدوده» (ص213).

يتصرف فرويد في هذا الإطار المحدود، وهو لا يفعل ذلك على مدونة مكتملة، ولكنه يفعله على تنقيب محدود، يوجد «تحت» أربع أو خمس سمات لغزية، معالجة بوصفها بقايا أركيولوجية. وهنا يؤدي تأويل استيهام النسر ـ المعالج تحديداً بوصفه بقايا ـ دور المركز. وما دام الأمر كذلك، فإن هذا التأويل يعد قياسياً محضا، وذلك لنقص يتعلق بوجود التحليل النفسي الحقيقي. ولقد تم الحصول عليه بتضافر العلامات المستعارة من مراجع متفرقة: التحليل النفسي للواطيين (علاقة جنسية مع الأم، كبت وتماهي مع الأم، اختيار نرجسي للموضوع، اسقاط للموضوع النرجسي على موضوع جنسي من النوع نفسه، إلى آخره)، نظرية جنسية للأطفال تتعلق بقضيب الأم، التوازيات الأسطورية (قضيب الآلهة «النسر» الذي تقره الأركيولوجيا). ويكتب فرويد بأسلوب قياسي تماثلي محض: «إن الفرضية الطفلية للقضيب الأمومي تعد مصدراً مشتركاً عنه تصدر البنية الخنثوية للآلهة الأمومية، مثل «ماتو» المصرية، و«كودا» النسر في الاستيهام الطفولي لـ «ليوناردو» (ص106).

ومادام هذا هكذا، فأي ذكاء للعمل الفني قد تم إيصاله لنا؟ هنا يستطيع سوء تفاهم معنى ليوناردو عند فرويد أن يذهب بنا إلى أبعد من تأويل «موسى لميكيل أنجلو».

إننا لنظن في القراءة الأولى أننا قد أزحنا القناع عن بسمة الموناليزا وأظهرنا ما يختفي خلفها. لقد «بينا» القبل التي تجزل العطاء بها أم ليوناردو المبعدة. ولكن اسمعوا بأذن أكثر نقدية لجملة كهذه: «ربما يكون ليوناردو قد تنصل، بقوة الفن، من مأساة حياته العاشقة، وتجاوزها في هذه الصور التي أبدعها، حيث يصور مثل هذا الانصهار السعيد للكائن الذكر مع الكائن الأنثى تحقق رغبات الطفل الذي كانت الأم تسحره فيما مضى» (ص163). وترن هذه الجملة كتلك التي كنا قد فصلناها في الأعلى من التحليل عن «موسى». فماذا

تقول إذن: «تنصلت» و«تجاوزت»؟ هل سيكون هذا التمثيل الذي ينجز أمنية الطفل إذن شيئاً آخر وليس مجرد صنوٍ للاستيهام، وعرض للرغبة، وإنتاج في وضح النهار لهذا الذي كان مختبئاً؟ وإن تأويل بسمة الجوكاندا، أفلا يعني أن «نظهر» بدورنا، على لوحات المعلم، الاستيهام الذي ينزع عنه الحجاب تحليل ذكريات الطفولة؟ ستقودنا هذه الأسئلة من تفسير جد أكيد من نفسه إلى شك من الدرجة الثانية. فالتحليل لم يذهب بنا من المعروف بصورة أقل إلى المعروف بصورة أكثر. فهذه القبل التي حطمتها أم ليوناردو على فم الطفل لا تمثل واقعاً أستطيع أن أنطلق منه، ولا أرضاً صلبة أستطيع أن أبني عليها ذكاء العمل فني. ذلك لأن الأم، والأب، وعلاقات الطفل معهما، والصراعات، وجراحات الحب الأولى، كل هذا لم يعد موجوداً إلا على طريقة من المدلول الغائب. فإذا كانت ريشة الرسام تعيد إبداع بسمة الأم في بسمة الموناليزا، فيجب القول إن الذكريات لا توجد في أي مكان آخر إلا في هذه البسمة، وهي نفسها بسمة غير واقعية للجوكاندا، ومدلولها قائم فقط بحضور اللون والرسم. و«إن ذكرى طفولة لليوناردو دي فينشي» ـ وذلك لكي نعيد تناول عنوان الدراسة ـ هي بالتأكيد ما تحيل إليه بسمة الجوكاندا، ولكنها لا توجد بدورها إلا بوصفها غياباً رمزيا، يحفر نفسه تحت بسمة الموناليزا. وتعد بسمة الأم، لأنها ضائعة بوصفها ذكرى، مكاناً فارغاً في الواقع. وهذه هي النقطة حيث تضيع كل الآثار الواقعية، وحيث يتاخم الملغى الاستيهام. وليس هذا إذن شيئاً معروفاً أكثر يفسر لغز العمل الفني. إنه غياب مستهدف، وهو يضاعف اللغز البدئي بدل أن يزيله.

3 ـ قيمة التأويل التحليلي وحدوده

إن المذهب، هنا بكل تأكيد ـ أريد أن أقول علم النفس الواصف ـ يحمينا من مبالغات «تطبيقاته» الخاصة. فنحن لم ننفذ قط إلى الغرائز الجنسية كما هي، ولكننا نفذنا إلى تعبيراتها النفسية، وإلى حضورها في التمثيلات وفي المؤثرات. ولقد غدا الاقتصادي مذ ذاك هو التابع لفك النص. وإن جردة استثمارات الغرائز الجنسية لا تقرأ إلا في شبكة تفسير يحيل إلى لعب الدوال

والمدلولات. ويعد العمل الفني شكلاً رائعاً لما يسميه فرويد نفسه «الفرع النفسي» لتمثيلات الغرائز الجنسية. وهذه الفروع إنما هي فروع مبتدعة بالمعنى الدقيق للكلام. ونحن نريد أن نقول هنا إن الاستيهام، الذي لم يكن سوى مدلول معطى بوصفه ضائعاً (يتجه تحليل ذكريات الطفولة، تحديداً نحو هذا الغياب) معلن عنه بوصفه موجوداً في كنز الثقافة. وتوجد الأم وقُبلها للمرة الأولى بين الأعمال المعروضة لتأمل البشر. ولذا، فإن ريشة ليوناردو لم تعد إبداع ذكرى الأم، ولكنها أبدعتها بوصفها عملاً فنياً. وبهذا المعنى، فقد استطاع فرويد أن يقول «إن ليوناردو قد تنصل، بقوة الفن، من مأساة حياته العاشقة وتجاوزها في هذه الصور التي أبدعها . . .» (ص 163). وهكذا يكون العمل الفني هو العرض والشفاء في الوقت نفسه. ولقد تسمح لنا هذه الملاحظات الأخيرة بطرح بعض الأسئلة المبدئية:

1 ـ إلى أي حد يبرر فيه للتحليل النفسي أن يُخضع لوجهة النظر التوحيدية لاقتصاد الغرائز الجنسية، العمل الفني والحلم؟ فإذا استمر العمل الفني وبقي، أفلا يكون ذلك لأنه يغني بالمعاني الجديدة إرث القيم الثقافية؟ ولا يجهل التحليل النفسي هذا الاختلاف في القيم. فهو الذي يلامسه بشكل غير مباشر بوساطة التسامي. ولكن التسامي هو عنوان لمشكلة مثلما هو اسم لحل(17).

2 ـ وتنكشف هذه الحدود المشتركة بين التحليل النفسي وفلسفة الإبداع في نقطة أخرى: إن العمل الفني ليس صالحاً فقط من منظور اجتماعي، ولكنه كما هو مثل «موسى لميكيل أنجلو» وكما هو مثل «ليوناردو»، فقد أفسحا المجال لرؤيته. وكذلك كما أظهرته المناقشة في «أوديب ـ ملكاً» لسوفوكل بشكل واضح. فإذا كانت هذه الأعمال إبداعات، فهي كذلك لأنها ليست اسقاطات بسيطة لصراعات الفنان، ولكن لأنها إجمال لحلولها. وينظر الحلم

(17) حول هذه النقطة، انظر «التحليل النفسي وحركة الثقافة المعاصرة»، والذي جاء في الصفحات السابقة.

إلى الخلف، نحو الطفولة، ونحو الماضي. وأما العمل الفني، فإنه يكون متقدماً على الفنان نفسه. إنه رمز مستقبلي لأطروحة التركيب الشخصي ولمستقبل الإنسان، وليس عَرَضاً للتراجع ولصراعاته غير المحلولة. ولكن ربما يكون هذا التعارض بين التراجع والتقدم ليس صحيحاً إلا في المقاربة الأولى: ربما يجب تجاوزه، على الرغم من قوته الظاهرة. ذلك لأن العمل الفني يضعنا تحديداً على طريق الاكتشافات الجديدة التي تتعلق بالوظيفة الرمزية والتسامي نفسه. أليس المعنى الحقيقي للتسامي هو تحريك المعاني الجديدة بحشد الطاقات القديمة والمستثمرة أولاً في الصور العتيقة؟ ثم أليس من هذا الجانب يدعونا فرويد نفسه للبحث، وذلك عندما يميز، في «ليوناردو» تسامي الممنوع والاستحواذ، وعندما يعارض، بشكل أقوى أيضاً في «دراسة حول النرجسية»، التسامي بالكبت نفسه؟

ولكن لكي يصار إلى تجاوز هذا التعارض بين التراجع والتقدم، كان يجب اشتغاله والذهاب به إلى نقطة يهدم فيها نفسه بنفسه.

3 ـ وإن هذه الدعوى لتعميق التحليل النفسي ذاته، وذلك عن طريق مواجهته مع وجهات نظر أخرى تبدو متناقضة كليا، لتترك المرء يرى المعنى الحقيقي لحدود التحليل النفسي. وإن هذه الحدود ليست على الإطلاق حدوداً ثابتة. إنها متحركة، ويمكن تجاوزها إلى ما شئنا. ثم إنها ليست حدوداً بالمعنى الدقيق، وذلك على هيئة باب مغلق وقد كتب فوقه: حتى هنا، ولكن ليس أبعد من هنا. فالحدود، كما علمنا إياها كانت، ليس حدوداً خارجية، ولكنها وظيفة للصحة الداخلية للنظرية. وإن التحليل النفسي ليتحدد بهذا نفسه والذي يبرره، أي يتحدد بقراره ألا يعرف في ظواهر الثقافة إلا هذا الذي يقع تحت اقتصاد الرغبة والمقاومة. ويجب أن أقول إن هذه الصلابة وهذه الدقة هما اللتان تجعلاني أفضّل فرويد على يونغ. فأنا مع فرويد أعلم أين أكون وإلى أين أذهب. وأما مع يونغ، فكل شيء يوشك أن يختلط: النفس، والروح، والأنماط الأصلية، والمقدس. وإن هذا التحديد للإشكالية الفرويدية هي التي تدعونا، في مرحلة أولى، كي نعارضها بوجهة نظر أخرى تفسيرية، أكثر

تلاؤما، كما تبدو، مع تكوين الموضوعات الثقافية بما هي كذلك، وثم، تدعونا في مرحلة ثانية، لكي نعثر في التحليل النفسي ذاته على سبب تجاوزه الذاتي. إن مناقشة فرويد «ليوناردو» تجعلنا نرى بعض الأشياء من هذه الحركة: لقد قادنا التفسير بوساطة الليبيدو، ليس إلى نهاية، ولكن إلى عتبة. فما يكشف التأويل عنه، ليس شيئاً واقعياً حتى وإن كان نفسياً. ذلك لأن الرغبة التي يحيل إليها هي نفسها تحيل إلى ما بعد «فروعه» ويطابق الترميز بنفسه. وإن هذه الكثرة الرمزية هي التي تسمح لإجراء استقصاء تقوم به مناهج أخرى: ظاهراتية، هيجيلية، وكذلك أيضاً لاهوتية. ويجب الكشف بالتأكيد، ضمن البنية الدلالية للرمز نفسه، علة وجود هذه المقاربات الأخرى وعلاقاتها بالتحليل النفسي. ويجب على المحلل النفسي نفسه، ولنقل هذا في طريقنا، أن يكون مهيأ بثقافته الخاصة لمثل هذه المواجهة. وليس بالتأكيد أن يتعلم إقامة الحدود الخارجية لميدانه، ولكن لكي يجد فيه الأسباب التي تدفع الحدود التي تم الوصول إليها من قبل إلى بعد أكثر. وهكذا، فإن التحليل النفسي ذاته يمر من قراءة أولى، اختزالية محضة، إلى قراءة ثانية لظواهر الثقافة. ولم تعد مهمة هذه القراءة الثانية تكمن في نزع قناع المكبوت والكابت كي نرى ما هو وراء الأقنعة، ولكن مهمتها الدخول في حركة الدال الذي يحيلنا دائماً إلى مدلولات غائبة عن الرغبة إلى الأعمال التي تستحضر الاستيهامات في عالم ثقافي، ويبدعها هكذا بوصفها واقعاً لدرجة جمالية.

4

الهيرمينوطيقا والظاهراتية

الفعل والعلامة تبعاً لـ «جان نابير»

يسبر هذا المقال معضلة من معضلات فلسفة نابير بطول وبطء. وكنت قد ألمحت إليها على نحو جد سريع في مقدمتي لكتاب «عناصر من أجل الأخلاق» (ص10 ـ 13). ولقد أخذت هذه المعضلة شكلاً للمرة الأولى في «التجربة الداخلية للحرية» بمناسبة قضية الحوافز والقيم. وبلغت، في «عناصر من أجل الأخلاق»، صيغتها الكاملة، كما بلغت حلاً أكثر جذرية في الوقت نفسه. وإن هذه المعضلة إذا ما أخذت في عموميتها الكبرى، فإنها تتعلق بعلاقات الفعل الذي بوساطته يؤكد الوعي نفسه وينتجها، مع العلامات التي يمثل الوعي لنفسه في إطارها معنى فعله. وإن هذه القضية ليست خاصة بفكر نابير. ذلك لأنها من المشترك بين كل الفلسفات التي تحاول أن تخضع موضوعية الفكرة، والتمثيل، والإدراك، أو كما نريد أن نقول، إلى الفعل المؤسس للوعي، والذي نسميه الإرادة، والنزوع، والفعل. وعندما يصعد سبينوزا من الفكرة إلى جهد كل كائن لكي يوجد، وعندما يمفصل ليبنيتز الإدراك مع النزوع، ويمفصل شبنهاور التمثيل مع الإرادة، وعندما يخضع نيتشه الرؤية والقيمة إلى إرادة القوة، ويخضع فرويد التمثيل إلى الليبيدو ـ فإن كل هؤلاء المفكرين يتخذون قراراً مهماً يتعلق بمصير التمثيل: إنه لم يعد الواقعة

الأولى، ولا الوظيفة الأولى، الأكثر شهرة، ليس بالنسبة إلى وعي التحليل النفسي، ولا بالنسبة إلى الفكر الفلسفي. إنه يصبح وظيفة ثانية للجهد وللرغبة. وهو لم يعد ما يصنع الفهم، ولكن ما يجب فهمه.

لا يطرح نابير القضية بعبارات مجردة وعامة، كما هي مطروحة في مقالة في الموسوعة الفرنسية (ت، : XIX «الفلسفة التأملية»، ص31 19.06 /14 ـ 19.04)، وذلك عندما يرسم شجرة النسب للمنهج التأملي. وهنا تنكشف سعة قضيتنا. فهو إذ ينتسب إلى سلالة مين دي بيران وليس إلى كانت، فإن نابير يمفصل القضية التي وضعناها نصب أعيننا، والتي سنعمل بعد قليل على معالجتها، وذلك وفق مصطلحات دقيقة ومحدودة. وتعد عمليات الوعي المتصرف، في سلالة مين دي بيران، غير قابلة للاختزال إلى تلك العمليات التي تنظم المعرفة والعلم. ويجب على التحليل الفكري المطبق على الفعل أن يكون مفصولاً عن سيطرة نقد المعرفة. وتميز «التجربة الداخلية للحرية» بعبارات قريبة من البحث المطبق على «وظيفة الموضوعية والحقيقة» للكوجيتو، فكراً قد يتخذ موضوعاً له «الوعي في إنتاجيته التي لا تحددها المقولات التي تستند المعرفة إليها حقيقة» (ص X I). وكذلك، فإن نابير يربط هذا التصميم بمين دي بيران: «إننا لنعتقد ملائماً أن نعود إذن إلى وحي مين دي بيران، وذلك ما دمنا نؤول هذا المفكر تأويلاً يتعمد أقل على الإيمان بصيغه الأدبية من الفكرة الفلسفية التي كان يسعى كي يبدعها. وقد كان ذلك كذلك لأن ما كان مين دي بيران يريد أن يعبر عنه، هو هذه الفكرة التي ما كان للوعي أن ينتجها إلا بوساطة فعل، ولأن الكوجيتو، الذي هو جوهرياً موقف من الذات في الوعي الفعال، لا يملك أن يختلط، إلا إذا تعلق الأمر بالحياة إراديا، لا مع فعل الإدراك، ولا مع منهج بغية تأسيس موضوعية المعرفة» (ص157) «إننا لم نفهم أبداً بوضوح أننا نستطيع تحرير الوعي من النماذج المستعارة من التمثيل ومن معرفة العالم الخارجي» (ص160).

إن هذا التحرير نفسه هو الذي يخلق القضية التي تشغلنا هنا: إذا لم تكن العمليات المؤسسة للمعرفة الحقيقية تستطيع أن تعطي مفتاح هذه الانتاجية، فإن

مصير التمثيل في المنهج التأملي هو الذي يصنع المسألة الآن.

وما دام هذا هكذا، فإننا لا نستطيع أن نكتفي بالحل المؤقت الذي يقضي بتمييز عدد من بؤر التأمل «وبجعلها متجاورة مثل بؤرة الحقيقة وبؤرة الحرية. وإنه لأمر حقيقي أن بعض نصوص نابير توجد في إطار هذا الاتجاه. ولكنها ليست موجهة لكي تعطي بياناً عن التكوين الجذري للمعرفة والوجود، ولكن فقط التفرعات التاريخية للفلسفة التأملية. والأكثر أهمية من هذا، هو الاقتراح بأنه يجب إنشاء «تضامن» و«تكامل» بين المعايير المنظمة للمعرفة الحقيقية والعمليات المكونة للفعل الحر. ولا يدعو هذا المبدأ إلى انتقائية تضع رأساً لرأس كانت ومين دي بيران، ولكنه يدعو إلى فلسفة للفعل تعطي بيانا «في داخلها بالذات» عن هذه الوظيفة المتعلقة بالموضوعية والحقيقة. وإن نابير لينتظر من إعادة إدماج الكوجيتو الموضوعي في داخل المعرفة النشطة والمنتجة التوازن النهائي للفلسفة التأملية التفكرية: «تقول مقدمة 1924،إنه من غير هذا المقابل فقد كان بإمكان الأبحاث الموجهة مباشرة نحو اكتشاف الأشكال الواقعية للتجربة الداخلية، والتي لا تختزل إلى المقولات التي نبني بها الطبيعة، أن تجعل الفلسفة تميل نحو لاعقلانية عقيمة» (ص X). وإنه لمن المدهش أن مقالة «الموسوعة الفرنسية» تعيد أخذ التحذير نفسه في عام 1957: «لقد كان من الضروري على نظرية نقدية في المعرفة أن تضع في المستوى الأول من الـ «أنا أفكر» وظيفتها في الموضوعية والحقيقة وذلك لكي تتجنب أن لا تكون الأبحاث المهتمة مباشرة بالأشكال الواقعية مجاملة للاعقلانية عقيمة» (المرجع السابق، ص1 ـ 06 ـ 19).

ولكن هذا الإعلان المعبر عنه بعبارات متطابقة مع طرفي عمل نابير، يرسم محيط قضية أكثر مما يحمل حلاً. وإن الحل الأول ولد في إطار قضية أكثر تحديداً بكثير ومختلفة للوهلة الأولى. وإن هذه القضية، إذ هي جد كلاسيكية، وأكاديمية تقريبا، وبها يرتهن السؤال الهائل «للفعل» و«للعلامة»، فإنها تعد قضية دور الحوافز في علم نفس الإرادة. وكما نعلم، فإن «التجربة الداخلية للحرية» تقدم محاولة لإعطاء بيان عن الحرية بتعبيرات قضية سببية علم

النفس. «ما يعد أكثر صعوبة من تمييز الحتمية وعدم الحتمية، يكمن في إظهار كيف تشارك الحرية، من غير أن تضيع في ذلك، في حياة الوعي وفي نسق من الوقائع النفسية التي تدور فيها» (المرجع السابق، ص 63).

ولكن المؤلف يحذرنا مباشرة، «فنحن عندما نؤكد لقاء الحرية والسببية النفسية، فإننا نعبرعن قضية، ولكننا لا نحمل حلا» (ص64). وإننا لنغامر فعلاً بتكريس ازدواجية وظيفتي الكوجيتو فقط: وظيفة الحقيقة والصدق في العمل ضمن الحتمية ووظيفة الحرية في العمل ضمن الوعي النشط والمنتج. وهذا ما يحصل للمذاهب الناتجة عن الكانتية، التي تدفع إلى مستوى الظواهر تسلل الحوافز، وتركز كل ما يعود إلى الذات في فعل فكر صنع من أجل الموضوعية. ولذا، فإن كل شيء قد أنقذ، ولكن ما من أحد قد ربح، والسبب لأن الذات الفاعلة التي توضع هكذا في ملجأ، فإنها ليست أنا وليست أحداً. ولا شيء يعد قد ربحناه إذا بحثنا في نوعية بعض التمثيلات، وبعض الأفكار، عن قدرة توليد الفعل. فنحن لا نعلم شيئاً عن هذه القدرة للفكر المحرك. وإن السؤال الباقي هو لمعرفة ما إذا كان التمثيل أو التصور هو الواقع الأساسي الذي يجب الانطلاق منه.

و يفكر نابير (ص123 ـ 155) أنه يجب الانطلاق بحزم من الفعل وذلك لكي يصار إلى العثور في إنتاج القرار على السبب الذي يجعل من هذا الفعل يظهر، بعد الحديث، للفهم (للعقل) بوصفه سلسلة تجريبية من الوقائع. وإن هذا السبب هو ما سنسميه بعد قليل «قانون التمثيل».

ولكن هذا القانون لا يبدو إلا إذا قمنا بالسير من الفعل إلى التمثيل وليس العكس. وإذا كنا أوفياء بالفعل لهذه القراءة، فيجب علينا أن ندرك ـ حتى بالنسبة إلى الحوافز التي من المفترض أن تسبق الفعل المتحقق للقرار ـ مجملاً من الأفعال، وخطاطات منها، وبدايات. ويبدو لي هذا المجمل بعد الحدث وكأنه ضرب من رسم للفعل في التمثيل. وهكذا، فقد جئنا على معالجة الأسباب بوصفها تمثيلات مسبقة وقادرة على إنتاج الفعل. والحال، فإن ما يوجد قبل الفعل المنجز، هو أيضاً أفعال استهلالية غير منجزة، تدركها النظرة

الاسترجاعية فتظهر وقد علتها سمات التقدم والربط في التمثيلات. وأما هذا السقوط للفعل غير المنجز إلى التمثيل، فذلك هو ما نسميه الحافز. وهكذا، فإن المداولة التي جعلت موضوعية، تبدو لنا بوصفها جسداً للضرورة، بيد أننا لم نعد نعرف أن نُسْكن فيها روحاً للحرية. ولكن هذه الحوافز ليست سوى الأثر، أو هي بالأحرى تتمة سببية الوعي. فإلى كل واحد منها «تنتقل الأفعال غير المنجزة حيث يحاول وعينا أن يتصرف». ولكن هذا الانتقال ينتج عن تراجع مسؤوليتنا وانزوائها، والتي، إذا ما تمركزت في الفعل الأقصى، فإنها تهجر المجرى السابق لقانون التمثيل.

تتجمع كل المعضلة في الطبيعة المضاعفة للحافز. وإن هذا الحافز، من جهة، «يساهم في الفعل»، وهو، من جهة أخرى، «يستعد لكي يصبح بسرعة عنصراً للحتمية النفسية» (ص127). وإن هذه الطبيعة المزدوجة هي التي تسمح بالنجاة ليس فقط من التناقض الكانتي للحرية في ذاتها وللسببية التجريبية، ولكن أيضاً للنجاة من التعارض البرغسوني بين الديمومة والأنا السطحية.

ولكن، هل فعلنا بدورنا شيئاً آخر غير تسمية القضية؟ وما هي هذه السلطة التعبيرية، والتي تستلزم فضيلتها الغريبة «بنشر الفعل في التمثيل» (ص129) ؟ إننا نفهم أن الفعل إذ يصبح مشهدا، فإنه يجعلنا نعرفه: إننا لنعلم عن طريق الحوافز ما أردنا. ولكن لماذا لا تُعطى هذه المعرفة بوصفها معرفة لإرادة حالية في علاماتها، بل تُعطى بوصفها معرفة ملغية في معطى جامد ؟ وهل يجب الذهاب إلى حد القول إن وظيفة الكشف والظهور هذه، تدعو بذاتها إلى هجر السببية ونسيانها، مع أن العلامة تدين لها بما هي عليه؟ أذية غريبة: إنها (ص130) إذ تصنع من نفسها «تعليقا»، ونصاً محتاجاً للتفكيك، فلأن الفعل يكون مجهولاً ومعلوماً في الوقت نفسه. ولذا، يجب على الوعي دائماً أن يلملم نفسه على تعبيره عن طريق ارتباط معاكس. ومع ذلك، فإنه ليس ثمة شيء أكثر بعداً عن فكر نابير من اعتماد هذا العبور من الفعل إلى علامته ومن العلامة إلى التمثيل بالنسبة إلى السقوط. وتتوافق إمكانية قراءة النص توافقاً تاما، تحت قانون الحتمية، مع جهد التوضيح والصدق والذي من غيره لن

نعرف نحن أنفسنا ما نريد. وأكثر من ذلك، فإن أفعالنا من غير هذه الكتابة في قصة من غير فجوات لن تكون سوى ومض آني لا يشكل تاريخا، ولا حتى ردحا زمنياً. وإنه إذاً في اللحظة التي يدرك الفعل فيها نفسه في فعل الكلام ذاته، فإن الميل يكون أكثر قوة إلى نسيان الفعل في علامته، وإلى استنفاذ معنى سببية علم النفس في الحتمية.

يقوم إذن، في الممر من الفعل إلى الضوء ومن ثم إلى الفعل الكلامي، تكوين التمثيل وشرك التحفيز في الوقت نفسه. ولهذا يجب على الدوام القيام بالسير في المسار المعاكس، والذي يسميه نابير «استرجاعاً»، وهو مسار التمثيل للفعل. وبما أنه يوجد في الفعل أكثر، حتى ولو كان خطاطة، مما يوجد في تمثيله بوصفه حافزا، فإن حركة الاسترجاع هذه تبدو دائما هي المسحوبة أكثر على الأقل: ها هي الميول والقوى الأخرى التي تتساعد على الفعل الإرادي، تلتحم في التمثيلات. وتمثل لنا هذه التمثيلات بدورها نماذج للحركات التي يجب إنجازها. ثم لكي نتبين مجانية «أريد»، فإنه يجب تزويد التمثيلات بفارق قيمي، أي أن ندمج فيها ما ليس في الواقع سوى علامة لسببية الوعي. وباختصار، فإننا لكي نعطي بياناً عن حركة التمثيل للفعل، يجب أن يبدو الحدث النفسي «متجاوزاً لنفسه فيصبح عنصراً للفعل الذي ليس سوى المادة، ويحيل بهذا إلى السببية التي لا يتضمنها» (ص149). وإن هذا الصعود للحدث النفسي، المنتشر على مستوى التمثيلات، إلى فعل الوعي، يعد في الواقع رد هذا التكوين للتمثيل في الفعل: «إن كل شيء يجري كما لو أن الوعي التجريبي لن يدوم، ولن يستمر، ولن يتقدم إلا عن طريق فعل متجدد لوعي غير تجريبي يبدع في الظاهرة ما يترجم به الحياة الروحية ويطيلها» (ص149).

وتُدْرَكُ الحتمية النفسية، على هذين المسارين من مسارات التأمل، بوصفها «وعاء سببية لجنس آخر» (ص149). فإن لم يفهم هذا الربط بين الفعل والعلامة، فإن الفلسفة ستتمايل بين الجهر بحرية منفية والجهر بتفسير تجريبي، والذي يعد هو الوفي الوحيد للتمثيل.

في عام 1924 كان هذا هو جهد نابير لتقريب الفعل غير التجريبي للوعي

والتكملة التجريبية لشروطه. ويتجاوز رهان هذا الجهد بشكل فريد القضية الدقيقة لعلاقات الفلسفة بالحرية ويعلم نفس الإرادة. ولقد حاول نابير، إذ أسس قانون التمثيل في الطبيعة المزدوجة للحافز، أن يجعل وظيفتي الكوجيتو متضامنتين ومتكاملتين بعد أن فرقت التقاليد بينهما. ولكن ماذا يعني هذا الحل ؟ إنه لمن الواضح أنه يجب الصعود إلى ما وراء بنية الحافز هذه: إن تحويل الحافز إلى تمثيل، منتشر تحت نظر الفهم، إنما يعود للسمة غير المكتملة للفعل والذي يكون التعبير حافزه. وما دام هذا هكذا، فإن الفعل الحقيقي، الفعل المكتمل، والمنجز، حيث تتساوى سببية الوعي مع نفسها، هو فعل لا ننجزه على الإطلاق. وإن كل قراراتنا في الواقع هي محاولات دون هذا الفعل التام والواقعي. وإن الجهد ليشهد على عدم الاكتمال هذا. فالجهد، في الواقع، ليس زيادة، ولكنه عطل في الفعل. وسيكون الفعل المكتمل من غير تعب، ولا مشقة، ولا جهد. وإن عدم تساوينا مع أنفسنا بالذات ليعد إذن هو شرطنا الدائم. وإنه لفي هذا الانزياح بين الوعي التجريبي و«الكوجيتو الذي يعد بشكل جوهري موقفاً للذات عن طريق الوعي المتصرف» (ص157)، فإن قانون التمثيل ينزلق، وينزلق معه الاعتقاد بأن كل وجودنا يمكن أن يفهم باسم الحتمية. وفي الوقت ذاته، فإن الفعل الحر ينفي نفسه في مثالية ذاته، وإنه ليسقط نفسه أمامنا وفوقنا، في فكرة الاختيار غير الزمني تبعاً لأفلاطون وكانت. وتعد فكرة الاختيار المطلق هذه الوجه المقابل لمباينة الفعل غير المكتمل في مجرى حتمي للتمثيلات. فليس إذن من باب سوء التقدير، ولكن للضرورة يتضاعف الوعي التأملي والتفسير النفسي.

لم تفعل الفلسفة التأملية إذن غير حمل ازدواجية الوعي العامل والوظيفة الموضوعية للفهم إلى أبعد من ذلك. ولم تعد إذن هذه الازدواجية هي الازدواجية الكلاسيكية للتصرف وللمعرفة. إنها مضاعفة أكثر حساسية، وإنها لتقوم في قلب الوعي المتصرف بين سلطته المجردة في توكيد نفسه وإنتاجها الشاق عن «طريق العناصر النفسية» (ص155). وإن هذه المضاعفة هي التي تجعل ممكنا «انزلاق فعل الوعي إلى الطبيعة، كما تجعل ممكناً اندماجه في

حتمية الحياة النفسية» (ص269). ويبدو هذا النسيان وذلك الانبساط ناتجين عن عدم اكتمال الفعل الإنساني وعن عدم ملاءمته للوضع المحض للوعي.

فلنفتتح هنا بلغز هو، بشكل فريد، أكثر سعة من القضية البدئية التي انطلقنا منها. وإن الصفحات الأخيرة من «التجربة الداخلية للحرية» لتشهد على ذلك. فقضية السببية النفسية ليست النقطة الوحيدة التي يطفو هذا اللغز فيها. فالفهم نفسه، حيث عرفنا قاعدة الحتمية، وعرفنا بشكل أكثر عموماً معيار الحقيقة، ليس سوى وجه للعقل المدرك بوصفه «مجموعة من المعايير» (ص304). «فالفهم لا يعبر عن العقل إلا بما يكون به صانعاً للموضوعية. ولكن يوجد، كما يقول مالبرانش، إلى جانب علاقات العظمة، علاقات الكمال» (ص304). الفهم إذن تخصيص لوظيفة أكثر عمومية للنظام، وهذا ما يبرز أيضاً معايير الجمال والأخلاق.

إن الحل المجمل على مستوى «قانون التمثيل»، أي الفهم، ليس هو إذن سوى حل جزئي. ويجب طرح علاقة الحرية والعقل بكل سعتها. فلقد حاول ذلك بعبارات سريعة كتاب «التجربة الداخلية للحرية». ولقد أعلن الحل المتوقع على الأقل عن صفحات «عناصر من أجل الأخلاق» والذي سنقوم بالتعليق عليه. وبالفعل، فإن الفصل الأخير من أطروحة عام 1924 تكتفي بتحديد «تكاملية» الحرية والمعايير. وأما «قابلية التحويل» بين الحرية والعقل فتبدو في إطار فكرة القيمة. وهكذا، فإن فكرة القيمة تقدم في نهاية المصنف السمة المختلطة نفسها التي كانت قد قدمتها في الأعلى فكرة الحافز. فالقيمة تنظر في الوقت نفسه من جهة المعيار «الموضوعي» ومن جهة الالتحام الحادث للوعي: «لا يستطيع العقل أن يقدم غير المعايير. وإن الأطروحة التركيبية لهذه المعايير وللحرية هي التي تعطي القيم. ولذا، فإنه لا توجد قيمة إلا بالالتحام العرضي للوعي مع معايير فكر صنع من أجل اللاشخصية» (ص310). وتعبر موضوعية القيم عن مقاومة المعايير لرغبتنا. وذاتيتها تعبر عن الموافقة والتي من غيرها لن تكون القيمة سوى قوة. وإن هذا الوجه المضاعف للقيمة والذي يشبه وجه الحافز، ليتيح الفرصة للانشطار نفسه. وينتج النسيان البدئي، الذي يدعم

القيمة، محو الوعي نفسه أمام حقيقة النظام. وإن «التحويل» نفسه (ص314) لموضوع الفعل نحو قطب الفهم أو العقل هو الذي يعطي للمثل الأعلى مظهره الخارجي. وليس هذا «التحويل» سقوطاً أيضاً. وإني لبفضله أستطيع أن أحكم على نفسي. ومع ذلك، فهذا منحدر يجب صعوده بلا توقف وذلك لتحرير العفوية الأولى، حيث تنشأ أفعال التأمل وفتنة النظام.

وتشهد هذه الازدواجية القصوى للفعل وللمعيار على عدم اكتمال نظرية العلامة في الكتاب الأول لنابير. وتشهد التعابير نفسها «للتعاون» و«التوازن» (ص 318 ـ 322) بأن ازدواجية لا تقهر تلد بين حرية وعقل. فلقد «قربت» نظرية التحفيز عفوية الوعي وموضوعية الفهم. ولقد فتح الفصل النهائي النقاش الذي بدا فيه أن نظرية الحافز قد أغلقته، وذلك بتوسيع القضية لتشمل أبعاد العقل المتفق عليه بوصفه مسكناً للمعايير. وعلى الأقل، فإن «التجربة الداخلية للحرية» قد أبانت بحزم اتجاه الحل.

يعد هذا الاتجاه نظرية عامة للعلامة. وإن مقال «الموسوعة الفرنسية» ليقول هذا بقوة: «إنه لحقيقي إذن أنه في كل الميادين التي يتبين فيها العقل بوصفه مبدعا، فإن الفكر يكون مدعواً للعثور على الأفعال التي تخبئها الأعمال وتغطيها منذ أن تعيش حياتها الخاصة، وكأنها منفصلة عن العمليات التي أنتجتها: إن المقصود، بالنسبة إليها هو بيان العلاقة الحميمة للفعل وللمدلولات التي يصبح فيها موضوعيا، ودون أن ننكر بأن الروح، في كل الأنظمة، يجب أولاً أن يعمل، وأن ينتج نفسه في التاريخ وفي التجربة الفعلية لكي يدرك إمكاناته الأكثر عمقا، فإن التحليل التأملي يكشف عن كل خصوبته إذ يفاجىء اللحظة التي يستثمر فيها الفعل الروحي نفسه في العلامة التي توشك أن تنقلب ضده مباشرة» (المصدر السابق، ص19.06 ـ 1).

إن هذه النظرية العامة للعلامة هي التي أوجزها كتاب «التجربة الداخلية للحرية» مرتين: على مستوى الحافز وعلى مستوى القيمة. ويتناسب هذان المستويان مع وجهتي نظر ظلتا في ذلك العصر خارجتين الواحدة عن الأخرى: وجهة نظر التفسير النفسي، ووجهة نظر المعايير الأخلاقية، وهذا يعني أخيراً وجهة نظر الفهم ووجهة نظر العقل.

إن الفصل السادس من كتاب «عناصر من أجل الأخلاق» وهو بعنوان: إعلاء القيم يريد أن يتجاوز وجهتي النظر هاتين، وأن يتجاوز في الوقت نفسه خارجهما أيضا. وبهذا، لن تعود السببية النفسية والمعيارية الأخلاقية وجهتي نظر تتشكلان خارج الفكر. وأكثر من هذا، إن مسألة ابيستمولوجيا تعددية بؤر التفكير قد تم تجاوزها لصالح إشكالية أكثر جذرية، إنها إشكالية الوجود. فإذا بقي اختلاف على الدوام بين الوعي الذي يعلي من نفسه والوعي الذي ينظر إلى ذاته، فذلك لأن الوجود نفسه إنما هو مكون من علاقة مزدوجة: بين تأكيد يؤسسه ويعبر وعيه، وبين عطل في الكينونة يثبته الإحساس بالخطأ، والفشل، والوحدة. و«عدم تساوي الوجود مع نفسه» (مرجع سابق. ص 77)، يعد أولاً إزاء تعددية بؤر التفكير. وهو الذي يضع، في قلب الفلسفة، مهمة امتلاك التأكيد الأصلي من خلال علامات نشاطه في العالم أو في التاريخ. وهو الذي يجعل من هذه الفلسفة أخلاقا، بالمعنى القوي والواسع والذي كان سبينوزا قد أعطاه لهذه الكلمة، أي تاريخاً مثالياً للرغبة في الوجود.

إلى ماذا ستؤول في هذا النظام الأخلاقي نظرية العلامة التي رأينا لها تلخيصاً مزدوجاً في أطروحة عام 1924، وذلك بمناسبة نظرية الحافز والقيمة؟ إن الموضوع الثاني هو الذي يحتوي الآن الموضوع الأول. ولكن، إذا كان يستطيع الآن أن يؤدي هذا الدور، فذلك لأنه هو نفسه مستخلص من نظرية مسبقة للمعايير. وإنه لم يعد يفترض سوى شيء واحد: العلاقة التي تعقدها الحرية مع العالم في قلب العمل.

وبالفعل، فإن ما يتبع مباشرة عدم تساوي الوجود مع نفسه، هو «التناوب» بين حركتين، حركة «تركيز الذات على أصلها» وحركة «توسعها في العالم» (ص77). وتأخذ قضية القيم، إذ توضع في حقل هذا التناوب، معنى جديداً: «إن ما يدركه الفكر ويؤكده بوصفه وعياً محضاً للذات، فإن الأنا تستملكه بوصفه قيمة لأنها تبدع نفسها فيه وتصبح لذاتها واقعياً. ويعني هذا إن القيمة تبدو لكي توجد وبغية الوجود، وذلك عندما يميل الوعي المحض بالذات نحو العالم لكي يصبح فيه مبدأ أو قاعدة للفعل، وكذلك أيضاً قياساً للكفاية في

الوعي الواقعي» (ص 78). وإننا لنجد في هذه الحركة نسيان الفعل في العلامة: «ترتبط القيمة دائماً بتغطية معينة للمبدأ الذي يؤسسها ويدعمها. وبهذا الخصوص، فإن تغطية المبدأ المولد للقيمة يمثل التعبير عن قانون يؤثر في كل تجليات العقل الإنساني. وما يقوله مين دي بيران عن العلامات، أي عن الأفعال التي تكشف للوعي عن قدرته التكوينية، يجب قوله أيضاً عن القيم» (ص78). ومع ذلك، فإن هذه التغطية «ليست تقليلاً على الإطلاق أو ليست لياً للمبدأ» (ص78)، وذلك كما في الفلسفات الأفلاطونية الجديدة الخاصة بالعقل. وتوشك الخيانة أن تكون على طريق التجربة نفسها، التي ليس من استملاك للذات خارجها.

هل نستطيع أن نذهب إلى أبعد مما يذهب إليه قانون العلامة؟

يرى نابير بأن انزلاق محمول القيمة شجاع، كريم إلى ماهية الشجاعة، والطيبة، إنما يصدر عن «نسيان السمة الأساسية للعقل وتأثره بإبداعه الخاص» (ص 86). وإن هذا التأثر بالذات عن طريق الذات والذي أثاره كانت في الطبعة الثانية من كتابه نقد العقل المحض، هو الذي يجعل ازدواجية الحركة المولِّدة والقانون الداخلي لهذه الحركة ممكنين: تولد ماهية عندما ينسحب الفعل المبدع من إبداعاته، ومن إيقاعاته في الوجود الحميم، والممنوح من الآن فصاعداً إلى التأمل. ويبدو التأثر بالذات عن طريق الذات وكأنه ضرب من جمود الخيال المنتج: «إنه لمن الواضح أن مثالية القيم المعروفة ليست شيئاً أكثر من مثالية الإبداعات، ومن الاتجاهات المستمرة المولودة من الخيال المنتج، والتي أصبحت قواعد للفعل وللتقييم بالنسبة إلى الوعي الفردي. ولقد اكتست، بالتأكيد، بسلطة تتجاوز الحركة كانت العرضية للوعي. ولكن ازدواجية العقل فقط، القادرة بمجموعها على الإبداع وعلى التأثر بالذات عن طريق إبداعها الخاص، هي التي تعطي سمة خاصة لتسامي الماهيات» (ص 87، 88).

ربما يجب أن نجد هنا قانون كل رمز، كان التحليل النفسي قد أبان لنا أنه يخفي ويظهر، ويفصح ويدل. ولقد أجمل نابير نفسه تعميماً مشابهاً حين يعبر الطريق المعاكس من الرغبة نحو القيمة عن طريق حركة مشابهة بحركة

المصنف السابق، صاعداً من الاتجاه النفسي نحو الحافز والفعل. وسنقول إذن، انطلاقاً من الرغبة، إن كل المعنى وكل تمثيل القيمة يتمثل في «الحصول من الواقع ومن الحياة. . . على تعبير [للقصد الإبداعي] الذي يتجاوز كل تعبير وكل إنجاز» (ص80). وما دام هذا هكذا، فإن هذا الإعلاء الزائد للرغبة عن طريق القيمة، إنما هو ممر للرمز: «ثمة شروط للدقة تتنامى بلا توقف، وضوابط، وأشكال، وعلامات، وألسنة، تستبدل بالإدراكات والأفعال الجديدة الأفعال والإدراكات التي تتم في اتجاهات مكتوبة في الغريزة» وإن كل واحد من أنساق الرموز المنتجة تبعاً لإرادة الدقة هذه، إنما يكون في البداية كمنهج لانحلال الواقع كما يتبدى للوعي المباشر» (ص96).

إننا ننفذ إلى البؤرة المبحوث عنها كثيراً عن طريق هذا المنفذ المزدوج للقيمة، والمتمثل في موضوعية الفعل المحض ورمزية الرغبة الطبيعية: كما عند كانت، فإن «الخيال يصنع الممر» (ص97). وكذلك، فإن الخيال هو الذي يحوي القدرة المزدوجة على التعبير، لأنه «يرمِّز» المبدأ (ص78) بالتحقق منه، ولأنه يرفع إلى رتبة الرمز الرغبة وذلك عن طريق إرادة الدقة. ويجب القول عن هذا الخيال «إنه يبدع الأداة، ومادة القيمة، كما يبدع القيمة نفسها» (ص97). وإنه لفي هذا الخيال، وفي قانون التأثير بالذات عن طريق الذات التي تعود له والتي هي الزمن نفسه يجب البحث عن مفتاح الازدواجية التي شغلتنا في هذا المقال، بين الإنتاج المحض للأفعال وحجابها في العلامات. وإن الإبداع لينبثق كديمومة، وكزمن الأعمال تركد خلف الديمومة وتبقى جامدة، ومعروضة للنظر، كأشياء للتأمل أو ماهيات للمحاكاة.

فإذا كان يجب التلخيص تحت عنوان واحد هذا اللعب للتجلي والإخفاء، في الحافز وفي القيمة، فيجب تفضيل هذا العنوان: «ظاهرة».

«الظاهرة» هي التجلي في «تعبير مدرَك»، «لعملية داخلية لا تستطيع أن تتأكد مما هي إلا ببذل الجهد موجهاً نحو هذا التعبير» (ص98). ولذا، فإن الظاهرة تعد لازمة هذا اليقين بالذات في اختلاف الذات مع نفسها. ومن هنا، يجب علينا، إلى ما لا نهاية، أن نستملك ما نحن نكون عليه من خلال التعابير

المتعددة لرغبتنا في الوجود، وذلك لأننا لا نتملك أنفسنا مباشرة، ولكننا نكون على الدوام غير متساوين مع أنفسنا ولأننا، أيضا، تبعاً لقول كتاب «التجربة الداخلية للحرية»، لا ننتج على الإطلاق الفعل الكلي الذي نجمعه ونسقطه في مثل أعلى لاختيار مطلق. وتتأسس خفايا الظاهرة حينئذ في بنية التأكيد الأصلي نفسها بوصفها اختلافاً وبوصفها علاقة بين الوعي المجرد والوعي الواقعي. ويعد قانون الظاهرة قانوناً لا ينفصل عن التعبير وقانوناً للإخفاء.

وإذا كان ذلك، فإننا نفهم حينئذ «العالم الحسي كله وكل الكائنات التي عقدنا صلات معها أن تبدو لنا أحياناً وكأنها نص يحتاج إلى تفكيك» (ص98). فلنستعمل لغة ليست لغة نابير، ولكن كتابه يشجع عليها: لأن الفكر ليس حدساً للذات بواسطة الذات، فإنه يستطيع أن يكون، ويجب أن يكون تأويلية.

هايدغر ومسألة الذات

يكمن المهم هنا في فهم مدى النقد الذي تعرفه جيداً علاقة «الذات الموضوع»، والتي تضم إنكار أولوية الكوجيتو. وإنني لأشير إلى الكلمة «مدى»: إنني أقصد أن أبين بالفعل أن هذا الإنكار يستلزم أكثر بكثير من رفض بسيط لكل مفهوم لا «أنا» أو للذات، كما لو أن هذه الكلمات كانت خالية من كل معنى أو كما لو أن هذه المفاهيم كان بالضرورة قد أفسدها الإنكار الأساسي الذي يحكم الفلسفات التي أنتجها الكوجيتو، الديكارتي. وعلى العكس من هذا، فإن قوة الأنطولوجيا التي استخدمها هايدغر تطرح أساس ما يمكن أن أسميه تفسير «أنا أكون»، الذي يصدر من دحض الكوجيتو المصمم بوصفه مبدأ ابيستومولوجياً بسيطا، ويشير في الوقت نفسه إلى طبقة من الكائن يجب وضعه تحت الكوجيتو إذا صح القول. وبهدف فهم هذه العلاقة المعقدة بين الكوجيتو وتفسير «أنا أكون»، فإني سأحيل هذه الإشكالية إلى هدم تاريخ الفلسفة، من جهة، وإلى التكرار أو إلى جمع العزم الأنطولوجي الذي يسكن الكوجيتو والذي كان قد نسي في صياغة ديكارت.

وتقترح هذه الأطروحة العامة النظام التالي للمناقشة:

1 ـ إنني إذ أتخذ من مدخل هايدغر لـ: «الكينونة والزمن» مرشداً، فإنني أوجه الانتباه إلى الرابط الجوهري الذي يقوم بين قضية الكائن وبين انبثاق الدازاين (الوجود – هنا) في تساؤل السائل نفسه. وإن هذا الرابط الجوهري هو الذي يجعل ممكناً هدم الكوجيتو، بوصفه حقيقة أولى، وإعادته إلى المخطط الأنطولوجي باسم «أنا أكون».

2 ـ ثم إنني إذ أعرج على Holzwege وعلى نحو رئيس على الدراسة المعنونة بـ «عصر متصورات العالم»، فإنني سأطور النقد الأساسي للكوجيتو، وذلك بنية أن أظهر أن المقصود ليس نقداً للكوجيتو بوصفه هكذا، وإنما المقصود هو نقد للميتافيزيقا التي تقوم تحته: وهكذا سيتركز النقد على متصور الموجود بوصفه تمثيلاً.

3 ـ بعد هذه الجولة حول المواضيع التي يمكن أن تسمى مواضيع هدمية بالمعنى الهايدغري، فإنني أميل إلى سبر التفسير الإيجابي لـ «أنا أكون» الذي يحل محل الكوجيتو، بكل معاني كلمة حل محل. وسيأخذ هذا التحليل الثالث الفقرات /9، 12، 25/ من فقرات «الكينونة والزمن» وما يقال فيه عن الذات.

إننا لنعترض، إذ وصلنا إلى هذه النقطة، بأن التحليل لا يجد تبريراً لنفسه إلا ما دمنا نحيل فيه إلى هايدغر1، فهو يقوم من ناحية Kehre، ومن ناحية «الانقلاب المنعطف». وبالفعل، أفلا نستطيع أن نزعم بأن الـKehre يضع نهاية لهذه العلاقة المعقدة مع الكوجيتو؟ ولهذا، فإني سأحاول، في القسم الرابع أن أبين أن نوع التضمين الدائري بين الكينونة والكائن هنا، بين قضية الوجود والذات، والذي يشكل موضوعاً في مدخل «الكينونة والزمن»، لا يزال يحكم فلسفة هايدغر الأخير. وعلى كل حال، فإن هيمنته لتكون على مستوى فلسفة اللغة، وليس على مستوى تحليلية الكائن هنا. وتكرر مهمة «حمل الكائن إلى اللسان» الإشكالية نفسها، أي الانبثاق من الكائن الذي «أكونه» في ومن خلال تجلي الكائن بوصفه هكذا. وهذا النوع من البرهان الثاني - أو من الاختبار المضاد ـ الذي أحببت أن أطوره براحتي، سيكون مجملاً فقط. فالقضية في مجملها تنتقل إلى حقل فلسفة اللغة الهايدغري. ولقد يعني هذا أن انبثاق

الدازاين (الكائن هنا) الـDasein، بما هو كذلك، وانبثاق اللسان، بما هو كلام، ليشكلان نفس القضية الواحدة.

1 ـ سآخذ نقطة انطلاق وإرشاد ما أسميه الرابط الجوهري بين قضية الكائن وانبثاق الكائن هنا بوصفه طارحاً للأسئلة.

يعرف كل الناس الجملة الأولى من «الكينونة والزمن»: «لقد سقطت قضية الكائن اليوم في النسيان». وتتضمن هذه الطريقة في البدء بوضوح أن التركيز قد انتقل من فلسفة تنطلق من الكوجيتو بوصفه حقيقة أولى، نحو فلسفة تنطلق من قضية الكائن بوصفه مسألة منسية وبأنه كائن في الكوجيتو، ومع ذلك، فإن نقطة الأهمية هي أن الكائن يحيا بوصفه سؤالا، أو على نحو أكثر تحديدا، أنه يحيا في معالجة مفهوم «السؤال»، فهو الذي يحيل إلى ذات. فماذا يعني هذا، وماذا يعني أن قضية الكائن تحيا بوصفها سؤالا، وأن الذي كان قد نسي، ليس الكائن فقط، ولكن سؤال الكائن؟ إن النسيان يحيل إلى السؤال، ولكن ما هو موجود هنا ليس مجرد حذر تربوي. ففي السؤال من حيث هو سؤال، تكمن بنية لها استلزامات محددة بالنسبة إلى قضيتنا. وتنقسم هذه الاستلزامات إلى نوعين.

أما السؤال بوصفه سؤالاً فيستلزم إنكار لأولوية وضع الذات أو تأكيد الذات بما هي كوجيتو. ويجب ألا نفهم هنا بأن السؤال، من حيث هو سؤال، يغطي درجة من الريب والشك اللذين لم نعد نجدهما في الكوجيتو. ولا يزال هذا التعارض يعد نمطاً إبيستمولوجياً. ويشتمل الاعتراض ضد الكوجيتو على هذا تحديدا، فهو يستند إلى نموذج مسبق من اليقين به يقيس نفسه ويشبعها. وهكذا، فإن بنية السؤال لا تحددها درجته الإبيستمولوجية، ولا لأننا نطرح سؤالاً لأننا غير متأكدين. لا، فما هو مهم في السؤال هو أن السائل يضبطه، كما يضبطه الشيء الذي يطرح السؤال بخصوصه: «يمثل كل سؤال بحثا، ويأخذ كل سؤال مما هو مبحوث عنه اتجاهاً مسبقاً. . . وإن لكل سؤال، من حيث هو سؤال، موضوعاً يستخبر عنه». وإن هذا الاستلزام الأول هو ما سنعمل على تطويره بوصفه الوجه السلبي في نقد الكوجيتو.

ولكننا نكتشف في الوقت نفسه إمكانية وجود فلسفة جديدة للأنا، وبهذا المعنى فإن الأنا الأصلي يتشكل بالسؤال نفسه. ولذا، فإنه يجب أن لا نفهم من الأنا الأصلي أي ذاتية إبيستمولوجية، ولكن يجب أن نفهم ذلك الأنا الذي يسأل. وهذا الأنا، لم يعد هو المركز، والسبب لأن قضية الكائن ومعنى الكائن هما المركز المنسي والذي يجب على الفلسفة أن تعيده. وهكذا، يجب أن ننظر في مقام الأنا إلى نسيان السؤال بوصفه سؤالاً،ولكن يجب أن ننظر أيضاً إلى ولادة الأنا بوصفها سائلاً. وإن هذه العلاقة المضاعفة، هي التي تشكل الموضوع الواقعي لهذه الدراسة.

إن الأنا، من حيث هو متضمن في السؤال، ليس مطروحاً بوصفه متيقناً من نفسه، بل الكائن الذي من أجله توجد قضية الكائن. فلنتأمل الإحالة الأولى إلى الكائن هنا في «الكينونة والزمن»: «سدد، سمع، فهم، اختار، نفذ إلى، هي محددات مكونة لكل سؤال، ومن هنا، فهي تعد طرقاً في الوجود لكينونة محددة، لهذه الكينونة التي تتمثل فينا نحن الذين نسأل» (مرجع سابق ص22). وهكذا فإني، بصفة «أنا أكون» وليس بصفة «أنا أفكر»، أكون منخرطاً في التحقيق. ولإنشاء قضية الكائن بشكل ملائم، يجب علينا أن نضطلع بكينونة: «إن وضع هذه القضية، بوصفها طريقة لوجود الكينونة، هو في ذاته يحدده الموضوع بشكل جوهري، أي الموضوع - في هذه الكينونة - الذي نكتسبه بواسطة الكائن. وإن هذه الكينونة التي نكونها نحن أنفسنا، والتي تمتلك بكائنها، من بين أشياء أخرى، إمكانية طرح الأسئلة، إنما «يستدل عليها باسم الكائن هنا (الدازاين)» (ص22 -23). وهكذا فقد صار التعارض مع الكوجيتو أكثر دقة، وذلك لأن لقضية (الدازاين) Dasein أولوية معينة في قضية الكائن. ولكن هذه الأولوية، التي أفضت إلى كثير من سوء الفهم، وقبل كل شيء إلى تأويلات أنتروبولوجية «للكينونة والزمن»، تبقى أولوية كينونية، ومختلطة بالأولوية الأنطولوجية لقضية الكائن. وتمثل هذه العلاقة الأصل لفلسفة الأنا الجديدة. ويعرف كل الناس العبارة المشهورة والتي بموجبها «فإن السمة الكينونية الخاصة بالكائن هنا تصمم أن الكائن هنا إنما هو كائن

أنطولوجي» (ص28). وبعبارات أقل تستراً: «يمثل فهم الكائن نفسه تحديداً للكائن هنا» (ص28). وهكذا، فإننا نجد أنفسنا منقادين إلى نوع من العلاقة الدائرية التي لا تعد حلقة مفرغة. ولقد حاول هايدغر أن يسيطر على هذا الوضع العجيب، فقال: «ليست «الاستدلالية المستديرة» هي التي تتضمن قضية المعنى والكائن، ولكنها «المرجعية» الرائعة التي هي استباقية بمقدار ما هي استعادية بخصوص الموضوع المطلوب - الكائن - للسؤال بوصفه طريقة في الوجود للكينونة» (ص23). وهنا يكون مولد الذات: تحيل قضية معنى الكائن خلفاً وأماماً إلى التحقيق نفسه، بوصفه طريقة في الوجود للأنا الممكن. وإني لأقترح أخذ هذه العلاقة بوصفها مرشداً لبقية المناقشات. ذلك لأنها في ذاتها تتضمن ليس فقط اعتراضاً لفلسفة الكوجيتو، ولكنها تتضمن إعادتها إلى صفها الأنطولوجي. وإن هذا ليكون تحديداً لأن القضية الأخيرة لديكارت لم تكن «أنا أفكر» ولكن «أنا أكون»، وذلك كما تؤكد ذلك بقية العبارات التي تنطلق من وجود الأنا إلى وجود الله أو وجود العالم.

2 ـ تشكل معارضة الكوجيتو جزءاً من تاريخ هدم الأنطولوجيا، وذلك كما هي متابعة في مدخل «الكينونة والزمن». فنحن نقرأ في الفقرة المشهورة المخصصة لديكارت (فقرة 6)، إن إدخال كوجيتو الوجود ينبثق من «حذف جوهري: إنه حذف أنطولوجيا الكائن هنا... وإن ما يتركه... غير محدد، في هذا البدء «الجذري»، إنما هو طريقة وجود الشيء المفكر، وعلى نحو أكثر دقة هو معنى كينونة «أنا كائن» (مرجع سابق. ص41). فعلى أي شيء يشتمل الحذف؟ أو بالأحرى، أي قرار إيجابي قد حذر ديكارت من طرح السؤال الخاص بمعنى الكائن الذي تمتلكه هذه الكينونة؟ يجيب «الكينونة والزمن» جزئياً: إنه «اليقين المطلق للكوجيتو» هو الذي عفاه من طرح قضية معنى الكائن لهذه الكينونة. والقضية هي الآن إذن: بأي معنى ينتمي بحث اليقين إلى نسيان الكائن؟

لقد عولج السؤال في نص من عام 1938 (عصر «متصورات العالم»). ولقد علمنا منه أن الكوجيتو ليس عبارة بريئة. فهو ينتمي إلى عصر من عصور الميتافيزيقا، حيث كانت الحقيقة بالنسبة إليه حقيقة الكينونات. وهو، بما إنه

كذلك، فيشكل نسيان الكائن. فكيف وبأي معنى ينتمي الكوجيتو إلى عصر الميتافيزيقا؟ إن الحجة ضيقة، ويجب اتباعها بعناية. فالأرض الفلسفية التي انبثق منها الكوجيتو، هي بكل تأكيد أرض العلم. ولكنه يمثل، بصورة عامة، طريقة للفهم، تبعاً لها «يتصرف البحث بالكينونة» (تر. فر. ص79)[18]، وذلك بواسطة «تمثيل تفسيري» (مرجع سابق. ص79). ويكون الافتراض المسبق الأول إذن هو أن نطرح مشكلة العلم بمصطلحات البحث، والذي يستلزم موضوعية الكينونة، ويضعها في مواجهتنا. وإن الإنسان حينئذ إذ يحسب، فإنه يستطيع أن يكون أكيداً ومتأكداً من الكينونة. وإنه لفي هذه النقطة التي يلتقي فيها مشكل اليقين ومشكل التمثيل، فإن لحظة الكوجيتو تنبثق. فقد تحددت الكينونة للمرة الأولى في ميتافيزيقيا ديكارت بوصفها موضوعية التمثيل، وتحددت الحقيقة بوصفها يقين التمثيل (ص 79). وما دام الحال كذلك، فإن الذاتية تحدث فجأة مع الموضوعية، وبهذا المعنى فإن هذا الكائن الأكيد من الشيء يعد طرفاً مقابلاً لوضع الذات. وهكذا، فنحن لدينا وضع الذات واقتراح التمثيل في الوقت نفسه. وإنه هذا ليعد عصر العالم بوصفه «لوحة». فلنحاول أن نفهم على نحو أكثر تحديداً هذه الخطوة الجديدة. فلقد أدخلنا الذات، ولكن يجب أن نفهم جيداً بأنها ليست الذات التي بمعنى «أنا»، ولكن بمعنى **substratum** لا تعني: **substratum** بادئ ذي بدء «أنا»، ولكن تبعاً لليونانية واللاتينية، فإنها تعني ما يجمع كل الأشياء لإنشاء قاعدة، وأسس. وكذلك، فإن **subjectum** ليس هو الإنسان، وليس هو الـ «أنا» على الإطلاق. فما ينتج مع ديكارت، هو أن الإنسان يصبح الأول والـ **subjectum** الواقعي، الأول والواقع الأساسي. وهكذا، فإنه ينتج نوع من التواطؤ، والتطابق بين مفهومي الـ **subjectum** بوصفه أساساً وبوصفه «أنا» وتصبح الذات، بما هي أنا نفسي، المركز الذي تحيل إليه الكينونة. ولكن هذا ليس ممكناً إلا لأن العالم قد أصبح **Bild** (صورة، لوحة) ويقوم أمامنا: «هنا حيث يصبح العالم **Bild**، فإن كلية الكينونة تكون مفهومة ومثبتة بوصفها هذا الذي يستطيع الإنسان أن يتوجه نحوه، وبوصفها ما يريد أن

---

(18) "Chemins qui ne mènent nulle part. tra, Brok-meier. Ed, Gallimard, 1962".

يحضره في النتيجة وأن يتمثله أمامه، طامحاً بذلك إلى توقيفه في معنى محدد، وفي تمثيل من التمثيلات» (ص81). وتعد سمة التمثيل المتعلقة بالكينونة رابطة الانبثاق للإنسان بوصفه ذاتاً.

ومذ ذاك، فقد انقادت الكينونة أمام الإنسان مثل ما هو موضوعي ومثل ما يستطيع أن يتصرف فيه. وإن الكوجيتو، تبعاً لهذا التحليل، لا يعد حقيقة غير زمنية. فهو ينتمي إلى عصر يصنع منه العالم بالدرجة الأولى لوحة. ولهذا، لم يكن الكوجيتو مجوداً بالنسبة إلى اليونانيين: إن الإنسان «لا ينظر إلى العالم. وبالنسبة إلى اليونانيين، فإن الإنسان بالأحرى هو الذي تنظر الكينونة إليه. وإنها لتفهمه، وتتضمنه، فيكون محمولاً فيها وبواسطتها». ولا يقول هايدغر إنه لا يوجد إنسان بعد بالنسبة إلى اليونانيين. فالأمر على العكس من ذلك، فقد كان لهذا الإنسان ماهية ومهمة: إنها مهمة «تجميع ما ينفتح في انفتاحه، ونجدته، والمحافظة عليه في مصنف مثل هذا، مع البقاء معرضاً لتمزق الاضطراب» (ص82). ولنحتفظ بهذا الموضوع في احتياطنا، وذلك لأننا سنجده في النهاية. فهو المفتاح الذي يربط هايدغر 1 بهايدغر 2 في ما يخص استمرارية فلسفة الذات. ولنقل هذا فقط: ليس الكوجيتو مطلقاً. إنه ينتمي إلى عصر، إنه عصر «العالم» لوصفه تمثيلاً وبوصفه لوحة. فالإنسان يضع نفسه بنفسه في المشهد، وإنه ليضع نفسه مثل المشهد الذي يجب على الموجود من الآن فصاعداً أن يقارن به، وأن يقدم نفسه، وباختصار أن يصنع ذاته لوحة. وإن الادعاء بالهيمنة على الكينونة لوصفها كلا، في عصر التقانة، هو فقط لانبثاق الإنسان في مشهد تمثيله الخاص، وهذه من أكثر النتائج إثارة للهول. وإن قوة هذا التحليل ليس في كونها تبقى على مستوى الكوجيتو بوصفه حجة. فنحن لا نناقش رابط الكوجيتو «إذن موجود». ذلك لأن التحليل يحفر من تحته. وإن ما يوضحه إنما هو الحدث التحتي لثقافتنا، بل إن ما يوضحه هو الحدث أو المجيء الذي يؤثر في الكينونة بوصفها كلاً. ويمكن القول لقد ولدت النزعة الإنسانية من الآن فصاعدا، هذا إذا كنا نشير بالنزعة الإنسانية إلى «ذلك التأويل الفلسفي للإنسان الذي يفسر كلية الكينونة ويثمنها انطلاقاً من الإنسان وباتجاه الإنسان» (ص84).

إننا نفهم الآن بأي معنى ينتمي الكوجيتو إلى التقاليد الميتافيزيقية: إن علاقة الذات والموضوع، المؤولة بوصفها لوحة، وبوصفها رؤية، تطمس انتماءَ الكائن إلى الكائن وتخفيه. وإنها لتخفي سيرورة الحقيقة بوصفها إزالة الإخفاء لهذا التضمين الأنطولوجي. ولكن هل يستنفد هذا النقد كل العلاقة الممكنة للمنحى التحليلي لدى الكائن هنا في تقاليد الكوجيتو؟

يجب علينا أن نظهر الآن، باختصار على الأقل، أن هذا الهدم للكوجيتو، مضافاً إلى تفكيك بناء العصر الذي ينتمي إليه، يمثل شرط التكرار الدقيق لقضية الأنا.

3 ـ إن عدم استبعاد النقد السابق قضية الأنا، فإنه يمكن برهنته بالعودة إلى نقطة الانطلاق. فللكائن ـ هنا مرجعه إلى نفسه. وللكائن ـ هنا (الدازاين) سمة ذاته، بالطبع، فإن الدازاين لم يتحدد على أنه هذه الإحالة إلى الذات ولكن له هذا بعلاقته مع قضية الكائن. ومع ذلك، فإن القضية، بما هي قضية، هي التي تعطي الـ Dasein مرجعاً يحيل به إلى نفسه: «إن هذه الكينونة التي نكونها نحن أنفسنا، والتي لها، بوساطة كائنها من بين أشياء أخرى، إمكانية طرح الأسئلة، سيشار إليها باسم الكائن ـ هنا (الدازاين)» (tr. fr. p22. الكينونة والزمن). ونجد في مكان أبعد: «إننا نعطي اسم الوجود للكائن نفسه والذي يتصرف الكائن هنا إزاءه بهذه الطريقة أو بتلك، ودائماً بطريقة ما» (مرجع سابق. ص28) وثمة قضية تلد الآن من اللقاء بين تعريفي الكائن ـ هنا (الدازاين): مثل ذلك الذي يحقق ومثل ذلك الذي يجب عليه أن يكون كائنه بما هو ذاته. وإني لاعتقد أن تطابق تعريفي الكائن هنا ليس شيئاً آخر غير المرجع الاستعادي الذي انطلقنا منه. ويفسر هايدغر في الفقرات 9، 12، 25 من كتاب «الكينونة والزمن»، بأي معنى يشتمل الكائن ـ هنا (الدازاين) على الوجودية. فالكائن ـ هنا يفهم دائماً نفسه بعبارات الوجود، أي انطلاقاً من مسؤوليته في كونه هو نفسه أم لا يكون. ويجب على المرء ألا يعترض هنا بأن هذا هو الجانب الوجودي، وأن هايدغر لا يهتم بالوجودي ولكنه يهتم بالوجوداتي. والسبب لأن الوجودية ليست شيئاً آخر غير مجموع بنى الكائن

الذي لا يوجد إلا بطريقة الاسترجاع أو بطريقة حذف إمكاناته الخاصة. وإذا كان مثل هذا القرار يمكن أن يقال عنه إنه قرار وجودي، فالحدث الذي علينا أن نقرر فيه هو حدث «وجوداتي» للوجود نفسه. وهكذا، فإن دائرة الكائن هنا والكائن الذي أشرنا إليه في الأعلى قد أخذ الآن شكل الدائرة بين الوجودية والكائن.

وليست هذه الدائرة شيئاً آخر سوى دائرة السائل ودائرة الشيء الذي يقع عليه السؤال. وإن هذا ليكون متضمناً في أي استمارة أسئلة. بيد أن الفارق الكبير مع الكوجيتو الديكارتي في الأولوية الكينونية التي تكلمنا عنها لا يتضمن أي نوع من المباشرة: «إنه مما لاشك فيه لا يكفي أن نقول إن الكائن هنا قريب منا كينونياً أو إنه أقرب ما يكون إلينا - في الحقيقة، نحن نكون كذلك بأنفسنا. ومع ذلك، فإنه على الرغم من هذا، أو بسبب هذا، فإنه أكثر ما يكون بعداً من منظور أنطلوجي» (ص31). ولهذا، فإن استرجاع «أنا أكون» لا يعد جزءاً من الظاهراتية فقط، بمعنى الوصف الحدسي، ولكنه جزء من تأويل ما، إن هذا ليكون تحديداً لأن عبارة «أنا أكون» عبارة منسية. ولذا، يجب أن يستعيدها تأويل ينزع الحجاب. ولأن الأكثر قرباً من الذات كينونة هو الأكثر بعداً أيضاً أنطلوجيا، فإن الـ «أنا أكون» تصبح موضوعاً للتأويل، وليس فقط موضوعاً للوصف الحدسي. ولهذا، فإن استرجاع الكوجيتو ليس ممكناً إلا عن طريق حركة تراجعية تذهب من ظاهرة «الكائن في العالم» وتدور حول السؤال «من» لهذا الكائن – في – العالم.

ولكن معنى السؤال نفسه مستتر. فنحن نقرأ في الفقرة 25، التي تستحق أن تقارن تفصيلياً مع التحليل النفسي لفرويد، أن السؤال عن «من» يجب أن يبقى سؤالاً. إن هذا السؤال ليقدم بنية السؤال نفسه الذي يقدمه سؤال الكائن. فهو ليس معطى، وهو ليس شيئاً يمكننا أن نستند، ولكنه شيء يجب أن نستعلم عنه. وهو ليس وضعية ـ ولا قريباً من الوضعية - وتبقى الـ «من» سؤالاً لذاتها، لأن سؤال الذات، بما هو سؤال، يكون في البداية مستتراً. وليس من قبيل المصادفة أن تظهر قضية الذات مشتبكة مع قضية ضمير النكرة «on»: إنه يبدو

في سياق الاستقصاء حول اليومي، أي حول العالم حيث «يكون كل واحد آخر ولا يكون أي آخر هو ذاته» (الكينونة والزمن، ص160) ويصنع هذا الوضع المشوش من «الأنا» سؤالا، وليس معطى: «قد يمكن لـ «من» الكائن هنا اليومي أن لا يكون ذلك الذي أكونه أنا نفسي» (مرجع سابق . ص146).

ولم يعد يظهر في أي مكان كما هو ظاهر في هذه النقطة أن الظاهراتية تعد تأويلية، والسبب لأنه لا يوجد مكان آخر تكون فيه المقاربة المنتمية إلى النظام الكينوني أكثر تضليلا (ص55 ـ 56). وهذه هي اللحظة لكي نكرر، بإلحاح متصاعد: «بادئ ذي بدء، «من» الكائن هنا لا تطرح فقط مشكلة أنطلوجية. وحتى على المستوى الكينوني، فإنها تبقى مختفية» (ص148). ولا يتضمن هذا الاختفاء شكاً في ما يخص مسألة «الذات». وعلى العكس من ذلك، فإن «الأنا» تبقى سمة جوهرية للكائن هنا، وإنه لمن أجل هذا، يجب عليه أن يؤول تأويلاً وجودياً. وكما نعلم ذلك، فإن هذا الجزء من كتاب «الكينونة والزمن» ليبدأ بتحقيق حول لقاء الآخر ولقاء الكائن مع اليومي. وأما نحن، فإننا لن نتبع هذا التحليل. وإنه ليكفينا منه أننا أظهرنا فيه المكان الفلسفي: ليس من الممكن للمرء أن يتقدم في مسألة الـ «من» من غير إدخال مشكلة الحياة اليومية، ومعرفة الذات، والعلاقة بالآخر ـ وأخيراً، العلاقة مع الموت. وبالنسبة إلى هايدغر، وخصوصاً في «الكينونة والزمن» (وسنرى أن هذا ربما يشكل الفارق الرئيس مع هايدغر2)، فإن صحة الـ «من» لا يمكن الوصول إليها إلا عندما نكون قد أدرنا السيرورة كلها ونفذنا إلى موضوع الحرية بالنسبة إلى الموت. وحينئذ فقط توجد «من». لم تكن «من» بعد موجودة في الحياة اليومية. ذلك لأنه لم يكن يوجد سوى نوع من «الذات» الغفل: إنها ضمير النكرة «on». وإن هذا ليعني أن مسألة الذات ستظل زمناً طويلاً مسألة شكلية ما دمنا لم نطور الجدل الكلي للوجود غير الأصلي والأصلي. وبهذا المعنى، فإن مسألة «من» «الكائن هنا» تصب في مسألة «قدرة الكائن أن يكون هو ذاته» بوصفه كلاً. هذا وإن خلاصة الوجود إزاء الموت، هي الجواب على سؤال «من»، و«الكائن هنا». وحينئذ، فإن تأويلية «أنا أكون» يبلغ الأوج في تأويلية كليانية المتناهية إزاء الموت.

4 ـ وإذ وصلنا إلى هذه النقطة، فإني أريد أن أعيد إدخال الاعتراض المثار في المدخل. ويمكن القول إن هذا التأويل للـ«أنا أكون» هو خاص بالكينونة والزمن وأن انقلاب هايدغر «1» على هايدغر «2» يتضمن اختفاء، بل ربما تواري التأويل المتعلق بـ «أنا أكون». وفي الواقع، فقد كان يجب على الاعتراض أن يكون ممتداً على كل إشكالية الذات، والوجود غير الأصلي والأصلي، وعلى القرار إزاء الموت. ويمكن القول أيضاً إن كل هذه الموضوعات قد كانت لا تزال جد وجودية وليس وجوداتية بما يكفي، وكان يجب عليها أن تضعف، وأنه كان يجب على تفسير الكائن ـ هنا أن يعوضه تفسير كلام الشاعر وكلام المفكر. وإن اقتناعي، على العكس من ذلك، هو أن الاستمرارية بين هايدغر «1» وهايدغر «2» تكمن بشكل رئيس في دوام الدائرة الموصوفة في الأعلى: أي تكمن في المرجعية الاستعادية والاستباقية بين الكائن الذي نتساءل حوله والسائل نفسه بما هو طريقة في الكينونة. ولذا، فقد تراجعت مسألة تحليل الكائن هنا، ولكن الدورة استمرت، معبراً عنها فقط بعبارات جديدة. ويمكننا أن نجده بالفعل في مركز فلسفة اللسان التي تقوم، إلى درجة ما، مكان تحليلية الكائن هنا.

تنبثق القضايا نفسها التي تتعلق بذات الدازاين Dasein مجدداً في حقل اللسان. وإنها لتتعلق من الآن فصاعداً بقضايا الكلمة، والكلام، أي بقضية حمل الكائن إلى اللغة. فالكلمة تثير عند هايدغر الأخير القضية نفسها بالضبط التي تثيرها الـ «هنا» في الكائن هنا، وذلك لأن Da يكون على شكل الكلمة. ويتكلم هايدغر في «مدخل إلى الميتافيزيقا» بهذه العبارات عن وظيفة الكلمة، وبصورة أكثر تحديداً عن التسمية: «إن الكلام والتسمية يُنشئان في كائنها الكينونة المنكشفة، التي تصل مسرعة، وإنهما ليكونان مباشرة ويحملان مسبقاً، فيحفظانه في الوضوح، سمة محدودة ودوام كائن» (تر. فر. ص185 ـ 186)[(19)]. وهكذا، فإن الكلمة في التسمية تحتفظ بما كان مفتوحاً بما هو هكذا. وإنها

(19) Introduction à La mètaphysique, trad. G. Kahn. P.U.F. 1958.

بهذا لتعبر عن الفكر، حيث يختلط إعادة الجمع الموافقة وعنف التحديد. وهكذا، فإن التسمية تشير إلى مكان الإنسان ودوره في اللسان. ولذا نجد هنا، أن الكائن محمول على اللسان وأن الكائن المتكلم المحدود قد وُلِدَ. وتسم صياغة الاسم انفتاح الكائن وانغلاقه في اكتمال اللسان. وهذا ما يشير إليه هايدغر بالكلمتين «أنشأ»، و«احتفظ». فالإنسان إذ «يحتفظ»، فإنه يحتوي، ويصنع عنفا، ويبدأ بالإخفاء. وإننا لنكون في هذه النقطة حيث تكون الهيمنة العقلانية للإنسان على الكائن. ولقد أصبح هذا ممكناً في علم المنطق مثلاً. ويمكن إدراك هذه الإمكانية في مصدرها، في النقطة التي يصدر فيها اللسان عن الأسر في الكلمة. وإن فعل الجمع الذي هو اللوغوس، يتضمن هذا النوع من التحديد والذي يكون الكائن بموجبه مرغماً على الظهور. وثمة عنف للكلمة بهذا الخصوص. ويجب أن نفهم هنا أن الإخفاء هو وجه من وجوه الظهور. فالإخفاء يجعل الوهم الذي هو وهمنا ممكناً، والذي «نمتلك» تبعاً له اللسان في حوزتنا بما إننا بشر. ويمكن «للكائن هنا» من الآن فصاعداً أن يظن بنفسه أنه مبدع اللسان.

هذا هو نوع من الاستعادة، والتكرار، وليس فقط الكوجيتو، بل هذا هو أيضاً نوع تحليلية «الكائن ـ هنا». ولقد استعاده هايدغر/1/ نفسه، مرة أخرى، وكرره في فلسفة اللسان لدى هايدغر/2/ . وإن هجمة اللسان ليست شيئاً آخر سوى هجمة الكائن هنا، لأن هجمة الكائن هنا تعني أن الكائن في اللسان يكون محمولاً إلى الكلمة (ريشاردسون، «من الظاهراتية إلى الفكر» ص292) وإن انبثاق «الكلمة» تحت سلطان الكائن، ليكرر بالضبط انبثاق «الهنا» في «الكينونة والزمن»، بما إنه ذلك الذي يطرح السؤال حول الكائن.

إن التوازي أكثر اكتمالاً مما نتوقعه. فمفهوم الذات في «الكائن والزمن» Sein und Zeit (فصل 4) يشترط تأويلية لـ «أنا أكون» ويبلغ ذروته في القرار الخاص بحرية الموت. وبالطريقة نفسها يمكن لموقف الإنسان في اللسان أن يفضي إلى زعم الهيمنة على اللسان عن طريق المنطق وإقامة حكم المحكمة التي يجب على الكائن أن يمثل أمامها. وهكذا يرتبط انبثاق «الكائن هنا» بشرط

أن نجعل من اللغة عملنا. فالحياة التي سميناها «حرية الموت»، في «الكينونة والزمن»، قد جعلت جوابها في هايدغر /2/ خضوع الشاعر والمفكر، وارتباطهما بالكلمة التي تبدعهما. ويشهد الشاعر في الشعر البدائي على ضرب من اللغة تؤسس فيها القدرة الكلية للكائن سلطة الإنسان ولسانه. ولقد أقول هنا إن الشعر البدائي يقوم مكان الحرية بالنسبة إلى الموت، بوصفها جواباً على قضية الـ «من» وعلى أصالة الـ «من». ويولد الـDasein الأصلي من الجواب على الكائن. وإنه، إذ يجيب، يحتفظ بقوة الكائن بوساطة قوة الكلمة. وهذا هو الحد الأقصى لتكرار «أنا أكون»، بعيداً عن هدم تاريخ الفلسفة، وبعيدا عن تفكيك الكوجيتو بوصفه مبدأ إبيستيمولوجياً بسيطاً.

وسيكون استنتاجي كما يلي: أولاً، إن هدم الكوجيتو، بوصفه كائناً يطرح ذاته عينها، كذات فاعلة مطلقة، ليمثل عكس تأويلية «أنا أكون»، بما إن هذا يتكون من علاقته مع الكائن. ثانيا، إن هذه التأويلية لل «أنا أكون» لم تتغير جذرياً منذ «الكينونة والزمن» إلى دراسات هايدغر الأخيرة. ولقد ظلت وفية إلى صيغة «المرجع الاستعادي والاستباقي» من الكائن إلى الإنسان. ثالثا، ثمة جدلية موازية بين حياة أصلية وحياة غير أصلية تعطي شكلاً محسوساً لهذه التأويلية. وسيكون الفارق الأساس، مذ ذاك، بين هايدغر الأخير وهايدغر /1/ هو كما يلي: لم يعد على الذات أن تبحث عن أصالتها في الحرية بالنسبة إلى الموت، ولكن في السكينة التي هي عطاء الحياة الشعرية.

قضية الذات: التحدي العلاماتي

يقال إن فلسفة الذات مهددة بالزوال. ولكن الاعتراض على هذه الفلسفة لم يتوقف قط. ثم إن فلسفة الذات لم تكن موجودة على الإطلاق. وما وجد بالأحرى، هو سلسلة من الأساليب التأملية، والناتجة عن عمل إعادة التأويل الذي يفرضه الاعتراض نفسه.

وهكذا، فإن كوجيتو ديكارت لن يكون معزولا، وذلك على هيئة قضية ثابتة، وحقيقة خالدة تطل على التاريخ. فالكوجيتو، عند ديكارت نفسه، يمثل

فقط لحظة فكر. وإنه ليستخلص سيرورة ويفتح سلسلة. وإنه ليكون معاصراً لرؤية للعالم حيث تكون كل موضوعية معروضة مثل مشهد يقف إزاءه نظره السامي. ويعد كوجيتو ديكارت واحداً من قمم وإن كان هو أعلاها سلسلة الكوجيتو التي تشكل التقاليد الفكرية. ولقد كان كل تعبير من تعابير الكوجيتو يؤول التعبير السابق في هذه السلسلة وتلك التقاليد. وهكذا، يمكننا أن نتكلم عن: الكوجيتو السقراطي («اعتن بروحك») وعن كوجيتو الأوغيستيني (الإنسان «داخلي» على ميل الأشياء «الخارجية» والحقائق «العالية») وعن كوجيتو ديكارتي، بالطبع وعن كوجيتو كانتي («الأنا أفكر» يجب أن تكون قادرة على مصاحبة كل تمثيلاتي). وأما «الأنا» الفختية، فهي، من غير ريب، الشاهد الأكثر دلالة على الفلسفة التأملية الحديثة: ليس من الفلسفة التأملية الحديثة، كما يعترف بذلك جان نابير، من لا يعيد تأويل ديكارت من خلال كانت وفيخته. ويعد «علم الأنا» الذي حاول هوسرل أن يطعم به الظاهراتية واحداً من هذه المبادرات.

وإنهم ليستجيبون جميعاً للتحدي على غرار الكوجيتو السقراطي: السفسطائية، التجريبية، أو، بمعنى معاكس، دوغمائية الفكرة، التأكيد على حقيقة من غير ذات فاعلة. ويدعو هذا التحدي الفلسفة التأملية، ليس لكي تبقى متطابقة مع ذاتها وصادة هجمات الخصم، ولكن لكي تستند إليه، وتكوّن زوجاً مع من يعترض أكثر.

سنذهب لكي نعاين اعتراضين، اعتراض التحليل النفسي واعتراض البنيوية. وهو اعتراض سنضعه في خانة العنوان المشترك الذي هو التحدي السيميولوجي. وبالفعل، فإن المشترك بينهما هو العلامة. وإنها لتشكك بكل مقصد وكل ادعاء بإبقاء التفكير بالفاعل قائماً حول نفسه وبإبقاء وضع الفاعل قائماً بنفسه إزاء فعل أصلي، أساسي ومؤسس.

1 ـ اعتراض التحليل النفسي

يستحق التحليل النفسي أن يستدعى في السطر الأول. فهو يحمل

الاعتراض على نقطة محددة حيث اعتقد ديكارت أنه وجد الأرض الصلبة لليقين. ففرويد يحفر تحت آثار المعنى التي تكوّن حقل الوعي، ويعري لعبة الاستيهامات والأوهام حيث تتقنع رغبتنا.

يذهب اعتراض أولوية الوعي، والحق يقال، إلى أبعد من ذلك أيضاً. والسبب لأن تفسير التحليل النفسي، المعروف باسم النموذج المواضعي، يقضي بإقامة حقل، مكان، أو بالأحرى سلسلة من الأمكنة من غير نظر للإدراك الداخلي للذات الفاعلة. ولا تحدد هذه «الأمكنة» اللاوعي، ما قبل الوعي، الوعي خواص وصفية، وظاهراتية، ولكنها تتحدد بوصفها أنساقا، أي مجموعات من التمثيلات ومن المؤثرات التي تسوسها قوانين خاصة، وداخلة في علاقات متبادلة لا تختزل إلى أي صفة نوعية للوعي، وإلى أي تعيين «للمعاش».

وهكذا، فإن التفسير يبدأ بتعليق عام لخواص الوعي. ويعد هذا الأمر مضاداً للظاهراتية التي تشترط، ليس الانخفاض إلى الوعي، ولكن تخفيض الوعي.

ويعد هذا التخلي المسبق شرطاً لتباين الحقل عن كل التحليلات الفرويدية إزاء وصف «مُعاش» الوعي.

لماذا هذه الدقة؟ لأن معقولية آثار المعنى التي يعطيها الوعي المباشر الأحلام، الأعراض، الاستيهام، الفولكور، الأساطير، الأوثان لا يمكن أن تكتسب على المستوى نفسه من الخطاب مثل آثار المعنى. وليست هذه المعقولية متاحة للوعي لأن الوعي نفسه يفصله حاجز الكبت عن مستوى تأسيس المعنى. وإن الفكرة التي تقول ثمة سلسلة تقطع الوعي عن معناه الخاص، فلا هي عليه مسيطرة ولا هي تعطيه معنى. ولما كان ذلك، فهي تمثل مفتاح النموذج المواضعي الفرويدي: إن دينامية الكبت، إذ تضع نسق اللاوعي خارج الوصول إليه، فإنها تكتسب تقانة للتأويل تتناسب مع الاعوجاج والانزياح اللذين يبرزهما عمل الحلم وعمل العصاب بشكل مثالي.

وينتج عن هذا أن الوعي نفسه يصبح عرضاً فقط. وكذلك فإنه ليس سوى نسق بين أنساق أخرى، أي إنه النسق الإدراكي الذي يضبط ولوجنا إلى الواقع. وبكل تأكيد، فإن الوعي يمثل شيئاً (سنعود لهذا فيما بعد). وهو على الأقل مكان آثار المعنى التي يطبق التحليل عليها. ولكنه ليس مبدأ، ولا حكما، ولا قياساً لكل الأشياء. إنه ذلك الاعتراض الذي يحسب له حساب بالنسبة إلى فلسفة للكوجيتو. وسنقول فيما بعد إلى أي مراجعة تقلب الأشياء رأساً على عقب سيخضع الوعي.

وقبل التأمل في استلزامات هذه المراجعة الممزقة، فلنتأمل سلسلة ثانية من المفاهيم التي تبرز أكثر الطلاق بين التحليل النفسي وفلسفة الذات. وكما نعلم، فلقد اضطر فرويد أن يفترض وجود نموذج مواضعي ثان الأنا، الهو، الأنا الأعلى إلى جانب الأول: اللاوعي، ما قبل الوعي، الوعي. وللحقيقة نقول، ليس المقصود هو نموذجا مواضعياً، بالمعنى الدقيق لسلسلة من «الأمكنة» حيث تسجل التمثيلات فيها نفسها وكذلك المؤثرات تبعاً لوضعها إزاء الكبت. فالمقصود بالأحرى هو سلسلة من «الأدوار» التي تشكل علم الشخصيات. وتشكل بعض الأدوار متوالية أصلية، مثل: الحيادي أو المجهول، الشخصي أو الفوق شخصي. ولقد اضطر فرويد أن يتجه إلى هذا التقسيم الجديد للهيئات، وذلك للاعتبار التالي: إن عدم الوعي ليس هو فقط الجزء «الأكثر عمقا» للأنا، ولكنه أيضاً الجزء «الأعلى». وبقول آخر، فإن اللاوعي ليس فقط سمة للمكبوت، ولكنه أيضاً لسيرورات جد معقدة، ونحن نستبطن بوساطتها الأوامر والضوابط التي تأتي من المؤسسة الاجتماعية، وبداية من المؤسسة الأبوية. المصدر الأول للمنع أثناء الطفولة الصغرى والطفولة.

وقد كان لدى فرويد حدس بهذه الآلية، وذلك حين درس تضخم المرض الذي يعطيه العصاب الهجاسي، وخصوصاً الكآبة. ويظهر هذا المؤثر الأخير بوضوح كيف يمكن لشيء ضائع أن يُستبطن: يعوض التماهي التوظيف الموضوعي، ويكون هذا بإعادة الشيء إلى داخل الأنا. ومن هنا، فقد نشأت فكرة تغير الأنا عن طريق التماهي مع أشياء ضائعة. وتعد هذه الصيرورة وإزالة

الجنس التي تصاحبها مفتاح «التسامي» كله وقد كان فرويد يظن أنه عثر على المعادل (وأنه عثر في النهاية على المثال) في حدث انحلال عقدة أوديب. وينحل رهان القوى الذي يعارض ثلاث شخصيات وجنسين، في الحالة السوية عن طريق التماهي مع الأب الذي يعوض رغبة الاقتلاع. وتتجاوز الرغبة بشكلها الموضوعي امتحان الحِداد. وتكون صور الأبوين مهجورة بوصفها عبارات للرغبة، مستبطنة، وسامية. وهكذا، ينتج التماهي مع الأب ومع الأم كمثالين.

تعد هذه إذن السلالة الحقيقية للأخلاق بالمعنى النيتشوي المطلق التي ينطلق فرويد منها. وتكون هذه سلالة، وبهذا المعنى تسمى الأنا الأعلى «وارثة عقدة أوديب»، و«التعبير عن أهم مصائر الهو». وهي سلالة الأخلاق، بمعنى أن هذه السيرورة التي تبقى سيرورة غريزية من منظور الطاقات المنخرطة في عمل يقارن بعمل الحداد، تولد من ذلك «مُثلاً عليا»، وذلك بفضل استبدال الهدف الليبيدي بهدف مقبول اجتماعياً. وإن استبدال الهدف الليبيدي هذا بالمثل الأعلى هو مفتاح التسامي الناشئ نتيجة لعقدة أوديب. وبفضل هذا العمل هذا التقمص وهذا التماهي ، فإن طبقة «مُثُل الأنا» تندمج في بنية الشخصية وتصبح المقام الداخلي المسمى «الأنا الأعلى»، الذي يراقب، ويحكم، ويعاقب. وحول هذه النواة البدائية للأنا الأعلى وللمثل الأعلى للأنا تترسب، على هيئة مترسب، كل التماهيات اللاحقة مع مصادر السلطة، والنماذج الثقافية، وصورها تلك التي طاف عليها هيجل باسم الروح الموضوعي. وهكذا، يتشكل، عن طريق الترسب، «الوعي» الأخلاقي، كما يتشكل عموماً المقام «الثقافي» للشخصية.

وكما نرى، فإن هذا اللاوعي «من الأعلى» ليس أقل عدم قابلية للاختزال إلى التأسيس الذاتي لأنا الكوجيتو على الطريقة الديكارتية من اللاوعي «في الأسفل»، والذي يسمى من الآن فصاعدا «الهو»، وذلك لإبراز سمة القدرة والغرابة عنده إزاء مقام الأنا.

ويضيف فرويد، في السياق نفسه، إلى مفهوم الوعي المدرك بوصفه

واحداً من أمكنة نموذجه، مفهوم الأنا بوصفه قوة تكون فريسة لسادة يهيمنون عليها. وهكذا تتضاعف قضية الذات: يرتبط الوعي بمهمة اليقظة، والإدراك النشط، والفهم المنظم والمنضبط للواقع. وأما الأنا فهي منذورة إلى التمكن من القوى التي تسحقها والهيمنة عليها: تكتمل دراسة «الأنا والهو» بلوحة متشائمة للتبعيات المضاعفة للأنا، المقارنة بالخادم الذي يتشاجر عدد من السادة على خدماته: الأنا الأعلى، والهو، والواقع. وتتماثل مهمته نفسها مع تنازلات الديبلوماسي الموكول إليه أن يوفق الطلبات فيما بينها، وذلك بتخفيف درجة ضغطها. وهكذا، فإن ما يصير ذاتاً يأخذ وجهاً مزدوجاً لما يصير وعياً وما يصير أنا، أي ما يصير حارساً على حدود مبدأ اللذة والواقع، ولما يصير سيداً على منعطف مركب من القوى. إن كسب معركة مبدأ الواقع ومبدأ قوة الأنا، هو شيء واحد، على الرغم من أن التحليل يميز إشكاليتين تتناسبان مع متواليتين مختلفتين، متوالية «الأمكنة» الثلاثة ومتوالية «الأدوار» الثلاثة. ولقد أعطى فرويد تفسيراً لهذا الوضع المتناضد للثالوثين في «محاضرات جديدة». فلقد شبههما بثلاثة شعوب موزعين على ثلاث مقاطعات، من غير أن يغطي التوزيع الأول التوزيع الجغرافي للثاني. ولقد يسمح عدم تلاقي الجزئين بتمييز الإشكاليتين، الإشكالية التي تتناسب مع حل قضية الإدراك والواقع، والإشكالية التي تتناسب مع حل قضية التبعية والسيادة. أما الأولى، فهي قضية كانتية، وتمثل القضية النقدية للموضوعية. وأما الثانية، فهي قضية هيجيلية، وهي تمثل قضية جدلية السيد والعبد. وكما عند هيجل، فإن كسب معركة الموضوعية يبقى لحظة مجردة، إنها لحظة الحكم -القرار، ولحظة الفهم التي تقسم استيهام الواقع. وإن اللحظة المحسوسة هي لحظة الاعتراف المتبادل، في نهاية صراع قد علّم السيد، بوصفه حاملاً للفكر، ولوقت الفراغ، والمتعة، أن يفهم نفسه بنفسه من خلال عمل العبد. وأخيرا، فإن تبادل الأدوار هذا، والذي من خلاله يعبر كل واحد في الآخر، هو الذي يجعل الوعي متعادلاً. وهذه السيرورة شبه الهيجيلية هي التي يعبر عنها فرويد في القول المشهور: «حيث كان الهو، على الأنا أن تأتي».

إن هذا الاستذكار الموجز عن النقاط الرئيسية لمذهب فرويد حول الذات، ليترك المرء يلمح أن التحليل النفسي لم يلغ على الإطلاق الوعي والأنا. وهو لم يستغنِ عن الذات، ولكنه أزاحها. ولقد رأينا أن الوعي والأنا لا يزالان قائمين في الأمكنة والأدوار التي يكوّن مجموعها الذات الإنسانية. ويشتمل انزياح الإشكالية على أن الوعي والأنا لم يعودا في موضع المبدأ أو في موضع الأصل. فأي اشتراط، من أجل إعادة الصياغة، ينتج عن هذا الانزياح؟

لننطلق من النقطة الأخيرة التي تم الوصول إليها في العرض السابق: يجب على «الأنا» أن تأتي هنا حيث كان «الهو». وتلحق هذه النتيجة بملاحظة سابقة حول الوعي: إننا نقول إن فرويد يستبدل الكائن الواعي بالصيرورة - الوعي. وما كان أصلاً يصبح مهمة أو هدفاً. ولقد يُفهم هذا واقعياً محسوساً: لا يعرف التحليل النفسي أن يمتلك طموحاً علاجياً آخر غير توسيع حقل الوعي وإعطاء الأنا قليلاً من القوة المتروكة إلى ساداتها الأقوياء الثلاثة. وإن هذا الوضع للوعي وللأنا بوصفه مهمة وبوصفه سيادة، يستمر في ربط التحليل النفسي بوضع الكوجيتو. ويمكن القول وحده الكوجيتو الذي تجاوز الامتحان النقدي للتحليل النفسي لم يعد ذلك الذي يطالب به الفيلسوف بسذاجته القبل - فرويدية. وثمة لحظتان كانتا مختلطتين قبل فرويد: لحظة اليقينية، ولحظة الملاءمة. وتبعاً للحظة اليقينية، فإن «الأنا أفكر - أنا أكون» توجد متضمنة فعلاً في الشك، وحتى في الخطأ، وفي الوهم: حتى وإن كان الروح الخبيث يخدعني في كل مزاعمي، فإنه لمن الضروري أن أنا الذي أفكر أن أكون. ولكن هذه اللحظة المنيعة لليقينية لتميل إلى الاختلاط مع لحظة الملاءمة والتي تبعاً لها أكون مثلما أراني. وإن الحكم الأطروحاتي، حسب تعبير فيخته، أي الوضع المطلق للوجود، ليختلط مع حكم للإدراك، ومع رؤية كائني كما هو. ويُدخل التحليل النفسي زاوية بين يقينية الوضع المطلق للوجود وملاءمة الحكم الذي يحيل إلى «الكائن كما هو». أنا، ولكن من أنا، أنا الذي أكون؟ هذا هو ما لا أعلمه. وبقول آخر، فقد أضاع الفكر ضمانة الوعي. فما أكونه هو إشكالي بقدر من أن أنا أكون هي يقينية.

وقد كان يمكن لفلسفة التعالي أن تتوقع هذه النتيجة ذات النمط الكانتي أو الهوسرلي. وتعطي السمة «التجريبية» للوعي رخصة للأخطاء نفسها وللأوهام نفسها التي يعطيها إدراك العالم. فنحن نجد عند هوسرل، في الفقرة 7 والفقرة 9 من كتاب «تأملات ديكارتية» الاعتراف النظري بهذا الفصل بين السمة الأكيدة للكوجيتو والسمة المشكوك فيها للوعي. فمعنى ما أكون ليس معطى بدهياً، ولكنه مختبئ. ويمكنه أن يبقى إشكالياً إلى ما لا نهاية، شأنه في ذلك شأن سؤال بلا جواب. ولكن الفيلسوف يعرف هذا بشكل مجرد. والحال، فإن التحليل النفسي يعلمنا أن معرفة أمر ما نظرياً لا يعد شيئاً ما دام اقتصاد الرغبات التحتية لم يعالج. ولهذا، فإن الفيلسوف التأملي لا يستطيع أن يتجاوز الصيغ المجردة والسلبية، والتي هي مثل: اليقيني ليس هو المباشر. وإن التفكير ليس هو الاستبطان. وإن فلسفة الذات ليست هي علم نفس الوعي. وإن كل هذه القضايا صحيحة، ولكنها بلا حياة.

يسمح التأمل فقط في التحليل النفسي، في غياب المرور الفعلي في تجربة التحليل، بتجاوز هذه التجريدات وبالوصول إلى نقد محسوس للكوجيتو. وإني سأقول إن لهذا النقد الواقعي طموحاً يتجلى في تفكيك الكوجيتو الكاذب، وبالتدريب على تخريب أوثان الكوجيتو. وبالتالي تدشين سيرورة تقارن بحزن الموضوع الليبيدي. إن الذات إنما هي أولاً وارثة حب للذات بنيته العميقة مماثلة لليبيدو الموضوعي. وهناك ليبيدو للأنا متجانس مع ليبيدو الموضوع. وأما النرجسية، فهي التي تأتي لكي تملأ الحقيقة الشكلية لـ «أنا أفكر - أنا أكون»، ـ تملأها بوهم واقعي. وعقود النرجسية إلى خلط غموض الكوجيتو التفكري والوعي المباشر، وتجعلني أعتقد بأني أكون كما أعتقد بأني أكون. ولكن إذا لم تكن الذات تلك التي أعتقد بأنها تكون، فيجب حينئذ إضاعة الوعي بغية العثور على الذات الفاعلة.

وهكذا، فإني أستطيع أن أفهم تأملياً ضرورة التخلي عن الوعي وإدماج الظاهراتية المضادة التي هي الفرويدية في فلسفة الذات. وبالفعل، فإن ضرورة هذا الابتعاد عن كل وعي مباشر هو الذي يبرر المفاهيم الأكثر واقعية، والأكثر

طبيعانية، والأكثر «تشيؤا» في النظرية الفرويدية. ثم إن مقارنة النفس بجهاز، وبعمل وظيفي بدائي، يضبطه مبدأ اللذة، وبالتصور النموذجي «للمواضع» النفسية، وبالتصور الاقتصادي للاستثمار وعدمه، إلى آخره، إن كل هذه الإجراءات النظرية تعد جزءاً من استراتيجية واحدة تتجه ضد الكوجيتو الوهمي الذي يحتل بداية مكان الفعل المؤسس: «أنا أفكر - أنا أكون». وهكذا، فإن قراءة فرويد تصبح هي نفسها مغامرة من مغامرات التفكير. وما ينتج عن هذه المغامرة، هو كوجيتو مجروح، كوجيتو يطرح نفسه، ولكنه لا يملك نفسه. إنه كوجيتو لا يفقه حقيقته الأصلية إلا في الاعتراف بعدم الملاءمة وبها، وبالوهم، وبكذب الوعي المباشر.

فهل تتلقى فلسفة الذات من التحليل النفسي درساً آخر غير هذا التصويب النقدي؟ إن الانغراس الجذري للوجود الذاتي في الرغبة يترك المجال لكي يظهر استلزام إيجابي للتحليل النفسي، بعيداً عن المهمة السلبية لتفكيك الكوجيتو الكاذب. ولقد أقترح ميرلو بونتي عنوان أركيولوجيا الذات بالنسبة إلى هذا التجسيد للغريزة الجنسية.

إن هذا الوجه من وجوه الفرويدية ليس أقل أهمية من الوجه السابق: يعد زوال تفخيم الوعي وأوثانه الوجه الآخر للاكتشاف، للاكتشاف «الاقتصادي»، والذي كان فرويد يقول عنه إنه أكثر جوهرية من «النموذج المواضعي». وتتعلق بهذا الاقتصاد الوجوه الزمانية للرغبة، أو يتعلق بالأحرى غيابها مع الزمن المنظم للواقع. وإننا لنعلم أن السمة «غير الزمنية»، و«الخارج زمنية» للرغبات اللاواعية هي واحدة من السمات التمييزية لنسق اللاوعي إزاء نسق الوعي. فهو الذي يسوس الجانب الوحشي لوجودنا الغرزي. وهو الذي يعاقب التخلف العاطفي الذي يتابع التحليل أثره في قلب العصاب وفي كل مدونات الاستيهام، منذ الحلم وإلى الأوثان والأوهام. وإن هذه السمة العتيقة للرغبة هي التي تظهر على مستوى الأخلاق وعقدة الذنب، كما تظهر على مستوى الدين والخوف من العقاب والرغبة الطفولية للعزاء.

إن هذه الأطروحة لأقدمية الرغبة وقدمها هي أطروحة أساسية من أجل إعادة صياغة الكوجيتو: يضع فرويد فعل الوجود في محور الرغبة، شأنه في

ذلك شأن أرسطو، وسبينوزا، وليبنز، وهيجل. وقبل أن تستقر الذات وعياً وإرادة، فقد كانت مستقرة في الكائن على مستوى الغريزة. وإن هذه الأقدمية للغريزة الجنسية إزاء الوعي وإزاء الإرادة لتعني أقدمية مستوى التكون إزاء مستوى التفكير، وأفضلية «أنا أكون» على «أنا أفكر». وينتج عن هذا تأويل أقل مثالية، وأكثر أنطولوجيا، للكوجيتو. وإن الفعل المجرد للكوجيتو، بما أنه يستقر تماما، ليعد حقيقة مجردة وفارغة، وإنها لتعد عبثية مثلما هي لا تقهر. ويبقى لها أن تكون توسطية من خلال كلية عالم العلامات ومن خلال تأويل هذه العلامات. ويعد الانعطاف الطويل تحديداً انعطاف الشك. وهكذا يجب على يقينية الكوجيتو وعلى سمته المشكوك فيها بلا حدود أن يُضطلع بهما معاً. فالكوجيتو هو في الوقت نفسه اليقين الذي لا ريب فيه بأنني أكون، وسؤال مفتوح فيما يخص ما أكون.

سأقول إذن إن الوظيفة الفلسفية للفرويدية هي إدخال مسافة بين يقينية الكوجيتو المجرد وإعادة الاستيلاء على حقيقة الذات المحسوسة. وينزلق نقد الكوجيتو الكاذب في هذه المسافة، وكذلك تفكيك أوثان الأنا التي تضع شاشة بين الأنا وأنا نفسي. ويعد هذا التفكيك ضرباً من عمل الحداد، التفكيك منقول من العلاقة الموضوعية إلى العلاقة الفكرية. وينتمي إلى هذا التفكيك، تحت عنوان نظام التنازل، كل الجهاز المنهجي الذي يسميه فرويد «ما وراء علم النفس»: واقعية «المواضع» النفسية، وطبيعانية المفاهيم الاقتصادية والطاقة، والاشتقاق الوراثي والتطوري للثقافات العظيمة انطلاقاً من الأشياء الغرزية الأولى، إلى آخره. ولقد طلبت استراتيجياً عمل الحداد المطبق على الكوجيتو الكاذب، هذه الخسارة الظاهرة للكوجيتو نفسه ولضوئه الخاص. وإنها لتشبه التفسير الحتمي الذي يبدأ به سبينوزا فيطبقه على البدهيات الكاذبة للاختيار الحر في الكتب الأولى لكتابه «الأخلاق»، وذلك قبل الوصول إلى الحرية الحقيقية في الكتاب الرابع وإلى غبطة الكتاب الخامس، الذي ينطلق من الفهم العقلاني للعبودية نفسها. وكما عند سبينوزا، في النتيجة، فإن خسارة أوهام الوعي هي الشرط لكل إعادة امتلاك للذات الحقيقية.

وإن إعادة الامتلاك هذه لتكون، في وبوساطة طريق الحداد الذي رسم في الأعلى، والذي يكوِّن في نظري المهمة المستقبلية للفلسفة التأملية. وبالنسبة إلي، فإني ألمح هذه المهمة في العبارات التالية: إذا كنا نستطيع أن نسمي التحليل النفسي «أركيولوجيا الذات»، فإن مهمة الفلسفة التأملية، بعد فرويد، ستكون في ربط الغائية بهذه الأركيولوجيا ربطاً جدلياً. وإن هذه القطبية «للتبع» و«الغاية»، للأصل والهدف، ولأرض الغريزة وقصد الثقافة، لتستطيع وحدها أن تقتلع فلسفة الكوجيتو من التجريد، ومن المثالية، ومن الأنانة*، ومن كل الأشكال المرضية التي تفسد وضع الذات.

ماذا ستكون الغائية الذاتية التي ربما تكون قد عبرت الامتحان النقدي لأركيولوجيا من النموذج الفرويدي؟ ستكون بناء تدريجياً لصور الروح، وذلك على طريقة «ظاهراتية الروح» لهيجل، ولكن التي تنتشر، أكثر مما عند هيجل أيضا، على أرضية التحليل التراجعي لصور الرغبة.

إني لأستدعي هنا نموذجاً لهيجل، وليس نموذجاً لهوسرل بالأحرى. ويعود هذا إلى سببين: أولا، يوجد لدى هيجل أداة جدلية بها يفكر بتجاوز المستوى الطبيعاني للوجود الذاتي الذي يحافظ على القوة الغرزية البدئية. وبهذا المعنى سأقول إن التجاوز الهيجيلي، بما هو حفاظ على ما تم تجاوزه، فهو يمثل الحقيقة الفلسفية «للتسامي» و«التماهي» الفرويديين. وبالإضافة إلى هذا، فإن هيجل قد أنشأ هو نفسه جدل صور «الظاهراتية» بوصفها جدلاً للرغبة. وأما قضية الإشباع، فهي الحافز العاطفي للعبور من الوعي إلى الوعي بالذات: إن لا نهائية الرغبة، ومضاعفتها في رغبة رغبة أخرى، قد تكون في الوقت نفسه رغبة رغبة أخرى، والنفوذ إلى مساواة الوعي عن طريق الصراع، إن كل هذه الطوارئ المعروفة للظاهراتية الهيجيلية، لتشكل مثلاً مضيئا، ولكنه غير ملزم، بالنسبة إلى جدل غائي للروح المتجذر في حياة الرغبة. وبكل تأكيد فإننا لا نستطيع أن نكرر اليوم الظاهراتية الهيجيلية. فلقد ظهرت صور جديدة للذات

(*) مذهب يقرر أن الأنا وحده هو الموجود، وأن الفكر لا يدرك سوى تصوراته (منهل).

وللروح منذ هيجل. وكذلك، فقد حفرت هوة جديدة تحت أقدامنا. ولكن القضية تبقى هي نفسها: كيف نظهر ترتيباً مستقبلياً لصور الروح وسلسلة تقدمية لحلقات الثقافة تكون في الحقيقة، إعلاء لرغبة جوهرية، والتي هي التنفيذ المعقول لهذه الطاقة التي أزال التحليل النفسي عن وجهها القناع، وذلك من خلال عتق العالم الإنساني وتراجعات استيهاماته؟

إن طرح هذه القضية بعبارات أكثر دقة على الدوام وحلها في توليفة ترضي الاقتصاد الفرويدي للرغبة والغائية الهيجلية للروح، فهذه هي مهمة الانتروبولوجيا الفلسفية بعد فرويد.

2 ـ احتجاج «البنيوية»

من غير أن نعيد القول تفصيلياً في تحليل «النموذج العلاماتي السيميولوجي» الذي يترأس اليوم مختلف البنيويات، فإني أريد أن أبين تضافر الهجمات الموجهة ضد فلسفة الذات انطلاقاً من قاعدتي التحليل النفسي واللسانيات.

لقد انصب الهجوم بشكل رئيس ضد ظاهراتية هوسرل والما بعد هوسرلية. وإننا لنفهم لماذا: إن هذه الظاهراتية تمفصل فلسفة الذات على نظرية المعنى التي تقع في الحقل الإبيستيمولوجي نفسه الذي يقطع فيه النموذج العلاماتي. وبصورة أكثر تحديدا، فإن الظاهراتية تمسك معاً ثلاث أطروحات:

1) إن المعنى هو المقولة الأكثر شمولاً للوصف الظاهراتي.

2) إن الذات هي حاملة المعنى.

3) إن الاختزال هو الفعل الفلسفي الذي يجعل ممكناً ولادة كائن من أجل المعنى.

لا تفترق هذه الأطروحات الثلاث عن بعضها بعضاً. وإن المرء ليستطيع أن يجوبها في الاتجاهين: يميز الاتجاه الذي أعلناها فيه نظام الاكتشاف، من كتاب «الأبحاث المنطقية» إلى كتاب «أفكار I» إننا نرى المعنى المنطقي فيها

يسكن في مركز دوران المعنى اللساني. ويتسجل هذا المعنى في محيط أكثر سعة لقصدية الوعي. وبفضل هذا التوسع في البحث من مستوى المنطق إلى المستوى الإدراكي، فقد تبين أن التعبير اللساني، بل، بالأحرى، التعبير المنطقي يشكل فقط الصورة التفكرية لنشاط دال ومغروس في مكان واطئ أكثر من الحكم، ومميز للحدث المُعاش Erlebnis بوجه العموم. وبهذا المعنى تصبح الدلالة المقولة الأكثر استيعاباً للظاهراتية. ويتلقى مفهوم «الأنا» توسعاً يتناسب معها، لأن «الأنا» هو الذي يحيا من خلال توجه المعنى، وهو يكوِّن قطباً مطابقاً لكل أشعة المعنى.

ولكن الأطروحة الثالثة المعلن عنها تبعاً لنظام الاكتشاف، تعد هي الأولى تبعاً لنظام التأسيس. وإذا كان المعنى، بالنسبة إلى مبدع الظاهراتية، يغطي الحقل الكلي للوصف الظاهراتي، فلأن الاختزال المتعالي هو الذي أنشأ هذا الحقل، وهو الذي يحول كل سؤال حول الكائن إلى سؤال حول معنى الكائن. وتعد وظيفة الاختزال هذه وظيفة مستقلة عن التأويلات المثالية «لأنا الكوجيتو» وأولاً للتأويل الذي يعطيه هوسرل نفسه من كتاب «الأفكار 1» إلى «التأملات الديكارتية»: إن الاختزال هو الذي يصنع ظهورنا في العالم. وإن كل كائن يأتي في الاختزال وبه إلى الوصف بوصفه ظاهرة، وبوصفه ظهورا، وهذا يعني إذن بوصفه معنى يحتاج إلى التوضيح.

إننا نستطيع إذن أن نهبط، في نظام سيكون هو نظام التأسيس، من الاختزال نحو الذات بوصفها «أنا أفكر التفكير»، ومن الذات الفاعلة للنظرية نحو المعنى بوصفه وسيطاً كونياً بين الذات والعالم. وإذا كان الأمر كذلك، فكل شيء يكون معنى، وذلك منذ اللحظة التي يكون فيها كل كائن مستهدفاً بوصفه معنىً لمعاش من خلاله تتفجر الذات نحو المتعاليات.

ويمكن بهذا الشكل أن نقدم الظاهراتية بوصفها نظرية للغة معممة. فاللغة تتوقف على أن تكون نشاطا، ووظيفة، وعملية بين عمليات أخرى: إنها تتطابق مع الوسط الدال الكلي، ومع شبكة العلامات المرمية كشبكة فوق حقل إدراكنا، وعملنا، وحياتنا. وهكذا، فإن ميرلوبونتي قد استطاع أن يقول إن

هوسرل «يدفع باللغة إلى وضع مركزي»[20]. ويمكن للظاهراتية أن تزعم أيضاً بأنها تفتح مكان المعنى وحدها، وإذاً فهي تفتح اللغة إذ تجعل للمرة الأولى النشاط القصدي، ومعنى الذات المتجسدة موضوعاً مدرَكا، ومتصرفا، ومتكلماً.

ومع ذلك، فإن الظاهراتية قد جذرت مسألة اللغة على نحو لا يسمح بالحوار مع لساني معاصر، ومع المذاهب العلاماتية التي تكوَّنت على غرار نموذج لساني. ويعد ميرلوبونتي مثلاً منوراً بهذا الخصوص، يدل على ذلك نصف فشل فلسفته اللغوية.

إن «العودة إلى الذات المتكلمة» التي تنبأ بها ميرلوبونتي وأرساها بعد هوسرل الأخير، لمصَمَّمة بشكل تحرق فيه مرحلة العلم الموضوعي للعلامات وتحيل بسرعة إلى الكلام. لماذا؟ لأن الموقف الظاهراتي منذ البداية، والموقف الموضوعي قد تعارضا: «إن العالِم، إذ ينظر إلى اللغة بوصفها حدثاً منجزا، وبقية من الأفعال الماضية للمعنى، ومدونة للمعاني المكتسبة من قبل، سينقصه الوضوح الخاص بالكلام، بشكل لا مجال لتفاديه، كما ستنقصه خصوبة التعبير. ومن منظور الظاهراتية، أي بالنسبة إلى الذات المتكلمة التي تستخدم اللغة بوصفها أداة للتواصل مع أمة حية، فإن اللغة تجد وحدتها مرة ثانية: إنها لن تكون نتيجة لماضٍ سديمي فوضوي من الوقائع اللسانية المستقلة، ولكنها نسق تتضامن كل عناصره في جهد تعبيري موحد، ومتجه نحو الحاضر أو المستقبل، وهذا يعني أن المنطق الحالي يحكمه» (علامات. ص 107).

---

(20) في مداخلة في أول «تجمع عالمي للظاهراتية»، في عام 1951، كتب ميرلو - بوينتي: «بالضبط، لأن قضية اللغة لا تنتمي، في التقاليد الفلسفية، إلى الفلسفة الأولى، فإن هوسرل يقاربها بحرية أكثر من اقترابه من قضايا الإدراك أو المعرفة. وإنه ليدفع بها إلى وضع مركزي، وإن القليل الذي يقوله عنها ليعد فريداً ولغزاً. وتسمح هذه القضية إذن، وبشكل أفضل مما تسمح به قضية أخرى، بسؤال الظاهراتية، وليس فقط بتكرار هوسرل، ولكن بإعادة جهده، وبإعادة تناول، ليس أطروحاته، ولكن حركة فكره» (علامات، ص 105). وإني لأحب أن استشهد بهذا النص لأن علاقتنا بأكبر الظاهراتيين الفرنسيين ربما تكون قد أصبحت ما كانت عليه علاقة هذا الأخير بهوسرل: ليس تكراراً، ولكن إعادة تناول حركة تفكيره نفسها.

وكما نرى، فقد سلك الحوار مع العالم مسلكاً سيئا، بل إنه لم يسلك طريقاً على الإطلاق: إنه لم يذهب من جهة اللغة منظوراً إليها بوصفها موضوعاً لعلم بوصفه نسقاً. فلقد قيل ضد سوسور وتعريفاته البدئية إن اللساني يرى «اللسان في الماضي» (مرجع سابق. ص107). وسيكون الأمر على العكس من ذلك في آنية الكلام التي يؤسسها النسق. فالظاهراتي، إذ يضع الآنية إلى جانب الذات المتكلمة، والتعاقبية إلى الجانب الموضوعي للعلم، فإنه يشرع في دمج وجهة النظر الموضوعية في وجهة النظر الذاتية، وفي إظهار أن آنية الكلام تشتمل على تعاقبية اللغة.

إن القضية إذ تطرح هكذا، فإنها تبدو أكثر سهولة على الحل مما ستصبح بالنسبة إلى الجيل القادم. وإن المقصود هو إظهار كيف أن اللسان في الماضي يسكن اللسان في الحاضر: إن مهمة ظاهراتية الكلام أن تبين اندماج هذا الماضي للغة في حاضر الكلام. فأنا عندما أتكلم، فإن القصد الدال لا يكون فيَّ سوى فراغ محدد تملأه الكلمات. ويجب حينئذ أن يمتلأ، فينجز «ترتيباً معيناً للأدوات الدالة مسبقاً أو للمعاني المتكلمة مسبقاً (أدوات صرفية، ونحوية، ولفظية، وأجناس أدبية، ونماذج من القصص، وطرق لتمثيل الحدث، إلى آخره)، والتي تثير عند السامع الإحساس المسبق بمعنى آخر وجديد، وتتم، على العكس من هذا، عند من يتكلم أو يكتب تثبيت المعنى غير المعروف في المعنى الجاهز من قبل» (ص113). وهكذا يكون الكلام إحياء لمعرفة لسانية معينة، تأتي من الكلام السابق لبشر آخرين، كانوا قد وضعوا أنفسهم و«أرسوها»، و«أسسوها»، وحتى صارت ذلك الاستعداد الذي أستطيع به الآن أن أعطي جسداً كلامياً لهذا الفراغ الموجه والذي يمثل فيَّ القصد الدال عندما أهم بالكلام.

ويبقى هذا التحليل للعلامات في المسار الكبير لكتاب «ظاهراتية الإدراك» حيث كان اللسان مماثلاً للحركة التي تستخدم المهارة، والسلطة المكتسبة. فاللسان، كما ينظر إليه اللسانيون، هل يُنظر إليه بجدية؟ وبما إن مفهوم اللغة، بوصفها نسقاً مستقلا، لم تأخذ مأخذ الجد، فإنها تزن بثقل على ظاهراتية

الكلام هذه. وإن لجوءها إلى سيرورة «الترسب» ليقودها إلى المفهوم القديم لعلم نفس العادة، والمقدرة المكتسبة. وسيكون الحدث البنيوي، بما هو كذلك، ناقصاً.

ليس الحوار مع اللساني هو الذي يهم ميرلوبونتي في الحقيقة، ولكن ما يهمه هو النتيجة الفلسفية. فإذا كنت لا أستطيع أن أعبر إلا إذا أعدت تنشيط معان مترسبة وجاهزة، فإن الكلام لا يكون على الإطلاق شفافاً لنفسه، وإن الوعي لا يكون أبداً مكوِّناً. ذلك لأنه على الدوام يكون تابعا «للعفوية المعلّمة» (ص121) لجسدي، مع قدراته المكتسبة وعدته الكلامية الجاهزة. ويقوم الرهان هنا على فلسفة كاملة للحقيقة: الحقيقة هي إجراء لإعادة تناول المعاني الجاهزة في المعاني الجديدة، وذلك في غياب كل عبور إلى حد ما إلى معنى محض، وكلي، ومطلق: «الحقيقة هي اسم آخر للترسب، الذي يعد هو نفسه الحاضر لكل الحاضرين في حضورنا. وهذا يعني أن نقول إنه حتى وخاصة بالنسبة إلى الموضوع الفلسفي الأقصى، ليس ثمة موضوعية تتبين علاقتنا الموضوعية المثلى في كل الأزمنة، وليس ثمة ضوء يقطع ضوء الحاضر الحي» (ص120).

طبعاً تحتفظ ظاهراتية الكلام والذات المتكلمة هذه في احتياطيها بمسائل تتجنبها البنيوية ولا تحلها: كيف يمكن لنسق مستقل من العلامات، من المفترض أنه من غير ذات متكلمة، أن يدخل في عمليات، ويتطور نحو توازنات جديدة، ويمنح نفسه للاستعمال وللتاريخ؟ وهل يمكن للنسق أن يوجد في مكان ما إلا في فعل الكلام؟ وهل هو شيء آخر غير قطع مستعرض في عملية حية؟ وهل اللغة شيء زائد عن نسق في القوة، ولم يكن قط كلية في الفعل، محمل بالمتغيرات الضمنية، ومستعد لتاريخ ذاتي وبينذاتي؟.

تعد هذه الأسئلة أسئلة مشروعة من غير ريب. ولكنها أسئلة سابقة لأوانها. ولا يمكننا اليوم أن نعثر عليها إلا في نهاية دورة طويلة من اللسانيات ومن علم العلامات عموماً. وتتضمن هذه الدورة، مؤقتاً على الأقل، الوضع بين قوسين لسؤال الذات، وتأجيل كل مرجع للذات المتكلمة، وذلك بغية إنشاء علم للعلامات، جدير بهذا الاسم.

إن اللسانيات البنيوية، قبل أن يصار إلى اقتراح هذه الدورة، تفرض تحدياً على فلسفة الذات: يقضي التحدي بأن يكون مفهوم المعنى موضوعاً في حقل آخر غير ذلك الذي له توجهات قصدية للذات. ويقارن الانزياح تماماً بذلك الذي يفرضه التحليل النفسي على تأثيرات معنى الوعي المباشر. ولكنه ينتج عن نسق آخر من المسلمات غير نسق النموذج المواضعي الفرويدي. ولقد عرضنا هذه البدهيات في مكان آخر. وسنذكر فقط بالتسلسل فيها. فالمسلَّمة الأولى هي: التفرع الثنائي للغة والكلام (إننا نحتفظ من جهة اللغة بضابطة اللعبة، مع سمتها التأسيسية والالتزام الاجتماعي. وأما من جهة الكلام، فإننا نستبعد التنفيذ مع سمته التجديدية الفردية والتوليف الحر). والمسلَّمة الثانية هي: تبعية منظور الآنية إلى منظور التعاقبية (يسبق عقل حالات النسق عقل التغيرات التي لا يمكن تصورها إلا بوصفها ممراً من حالة من حالات النسق إلى حالة أخرى). وأما المسلمة الثالثة فهي: اختزال الوجوه الجوهرية للسان الجوهر الصوتي والجوهر الدلالي إلى وجوه شكلية: إن اللغة إذ تخفف من مضامينها الثابتة، فإنها ليست سوى نسق من العلامات التي تحددها اختلافاتها فقط. ويكف المعنى عن الوجود في مثل هذا النسق إذا كنا نقصد بهذا المضمون الخاص لفكرة ينظر إليها في ذاتها ولكن توجد قيم، أي كميات نسبية، وسلبية، ومتعارضة. وإذا كان هذا هكذا، فإن رهان كل فرضية بنيوية سيكون حينئذ رهاناً واضحاً وهذه هي المسلمة الرابعة: «إنه لأمر مشروع علمياً أن نصف اللسان بوصفه كينونة مستقلة من التعالقات الداخلية، وبكلمة واحدة، بوصفه بنية» (هيلميسليف. دراسات لسانية. ص21).

وبقول آخر، فإن نسق العلامات لم يعد يمتلك خارجا، بل يمتلك داخلاً فقط. وإن هذه البدهية الأخيرة التي نستطيع أن نسميها مسلمة انغلاق العلامات، تلخص كل البدهيات الأخرى وتسوسها. وإنها هي التي تشكل التحدي الأعظم بالنسبة إلى الظاهراتية. فاللسان بالنسبة إلى الظاهراتية ليس شيئاً من الأشياء، ولكنه وسيط، أي إنه هذا الذي به ومن خلاله نتجه نحو الواقع (مهما كان). وإنه ليقضي أن نقول شيئاً ما حول شيء ما. وإنه ليهرب بهذا نحو ما يقول، ويتجاوز نفسه ليقوم في حركة قصدية للمرجع. وبالنسبة إلى

اللسانيات البنيوية، فإن اللغة تكفي نفسها بنفسها: إن كل اختلافاتها محايثة لها. ولذا، فهي تعد نسقاً يسبق الذات المتكلمة. وبهذه الطريقة، فإن الذات التي صيرتها البنيوية مسلمة، فإنها تكتسب لا وعياً آخر، و«موضعا» آخر غير اللاوعي الغرزي، ولكنه لاوعي مشابه، وموضعية متجانسة. ولهذا فإن الانزياح نحو هذا اللاوعي الآخر، ونحو هذا الموضع الآخر للمعنى، يفرض على الوعي المفكر التخلي نفسه الذي يفرضه الانزياح نحو اللاوعي الفرويدي. ولهذا نستطيع أيضاً أن نتكلم عن تحدٍ واحد ووحيد هو التحدي العلاماتي (السيميولوجي).

فأي ضرب من فلسفة الذات سيكون في وضع يتمكن فيه بالنهوض بهذا التحدي، وذلك بالشكل الذي تعطيه البنيوية له؟

لنأخذ الأطروحات الثلاث للظاهراتية: نظريتها في المعنى، ونظريتها في الذات، ونظريتها في الاختزال. ولقد بينا تعاضد هذه النظريات. وتمثل نظرية الذات بكل تأكيد اهتمامنا الأعظم في الدراسة الحالية. ولكن، كما قلنا، فإنها تأخذ معناها من نظرية المعنى التي تتمفصل عليها من وجهة نظر وصفية، كما تأخذ معناها من نظرية الاختزال التي تؤسسها من وجهة نظر متعالية. ولهذا، فإننا نستطيع أن نأتي إلى الذات في الفلسفة الظاهراتية انطلاقاً من نظريتي المعنى والاختزال.

ماذا حل إذن بالمفهوم الظاهراتي للمعنى بعد التحدي العلاماتي؟ إن ظاهراتية المعنى المجددة لا تستطيع أن تكتفي بتكرار وصف الكلام الذي لا يعترف بالمقام النظري للسانيات وبأولوية البنية على الإجراء الذي يخدم البنية كمسلمة أولى. وكذلك، فإن الظاهراتية لا تستطيع أن تكتفي أن تضع جنباً إلى جنب ما تسميه «انفتاح» اللسان على العالم المعاش للتجربة مع «انغلاق» كون العلامات تبعاً للسانيات البنيوية: إنه من خلال وبوساطة لسانيات اللغة، يمكن لظاهراتية الكلام أن تكون اليوم ممكنة. وإنه لفي صراع متطابق، وقع الحافر على الحافر، مع الأحكام المسبقة للعلاماتية، يجب عليها أن تستعيد العلاقة المتعالية للعلامة، أو مرجعها.

إن اللسان، منظوراً إليه تبعاً لتراتبية هذه المستويات، يشتمل على ضرب آخر من الوحدة غير تلك التي تظهر في جرد العناصر، سواء تعلق الأمر بوحدات صوتية، أم تعلق الأمر بوحدات لفظية، أم بوحدات نحوية. وإن الوحدة اللسانية الجديدة التي تستطيع ظاهراتية المعنى أن تصنع منها عمقها ليست هي اللغة، ولكنها الكلام أو الخطاب. وإن هذه الوحدة هي الجملة أو العبارة. ويجب تسميتها وحدة دلالية وليس وحدة علاماتية، والسبب لأنها هي التي تعني بكل معنى الكلمة. ويعني هذا أننا لم نزل قضية المعنى لما أبدلناها بقضية الاختلاف من العلامة إلى العلامة. فالقضيتان تنتميان إلى مستويين متميزين. ولهذا، فليس لنا أن نختار بين فلسفة للعلامة وفلسفة للتمثيل. فالأولى تمفصل العلامة على مستوى الأنساق الافتراضية الممنوحة لأداء الخطاب. والثانية، معاصرة لإنجاز الخطاب. وتختلف القضية الدلالية بشكل دقيق جداً عن القضية العلاماتية. فالعلامة، إذ تتكون من الاختلاف، فإن المرجع يحفظها للكون. وإن هذا المقابل الذي يشكله المرجع إزاء الاختلاف ليستطيع شرعياً بقوة أن يسمى تمثيلا، وذلك تبعا لكل تقاليد القرون الوسطى، والديكارتية، والكانتية، والهيجيلية، وثمة لساني مثل إميل بنفينيست يشهد له بحصافة قصوى وبإحساس حاد اتجاه التقاليد، وذلك حين يقارب بين «قول شيء ما»، و«عنى»، و«مثل»[21]. وهكذا، فإن معارضة العلامة بالعلامة، إنما هي وظيفة العلاماتية. كما إن تمثيل الواقع بالعلامة هو وظيفة علم الدلالة. والأولى تخضع للتالية، وينظر إلى الأولى من أجل الثانية، أو إذا أردنا، فإنه بالنظر إلى الوظيفة الدالة أو التمثيلية، يتمفصل اللسان.

إنه لمن الممكن، على قاعدة هذا التمييز الأساسي بين العلاماتية والدلاليات، إنشاء التلاقي بين: لسانيات الجملة (المنظور إليها بوصفها مقاماً

(21) انظر إميل بنفينيست: «قضايا اللسانيات العامة»: «إن من وظيفة اللسان أن «يقول شيئاً ما» عن الشعور الساذج للمتكلم كما بالنسبة إلى اللساني. فما هو هذا الشيء بالضبط الذي يتمفصل اللسان باتجاهه، وكيف يمكن تحديده إزاء اللسان نفسه؟ وهكذا فإن قضية المعنى قد طرحت» (ص 7). وليست هذه الوظيفة شيئاً آخر غير «ملكة تمثيل الواقع عن طريق «العلامة» وفهم العلامة بوصفها تمثيلاً للواقع» (ص 26).

للخطاب)، ومنطق المعنى، والمرجع (على طريقة فريجه وهوسرل)، وأخيراً ظاهراتية الكلام (على طريقة ميرلو بونتي). ولكن لم يعد بإمكاننا، على طريقة هذا الأخير، القفز مباشرة إلى ظاهراتية الكلام. ويجب بصبر عدم استتباع الدلالي بالعلاماتي، وفي النتيجة القيام بدورة، أولا، حول التحليل البنيوي للأنساق التصنيفية، ثم تشييد مستوى العبارة فوق المستويات الصوتية، واللفظية، والنحوية. وتتطلب نظرية العبارات بدورها أن نؤلف، لحظة بلحظة، مستوى المعنى، بما إنه مثال أو غير واقعي، ثم أن نؤلف مستوى المرجع مع تطلبه للحقيقة، والتمسك بالواقعي، أو، كما يقول هوسرل، بالتعبئة والملء. وحينئذ، ولكن حينئذ فقط، سيكون من الممكن إعادة تناول، ليس بمعنى علم النفس، مفاهيم القصدية، والاستهداف، والتعبير، بالمعنى القائم عند ميرلو - بونتي. ويعيد المرور بوساطة اللغة لتحليل الكلام سمته اللسانية الخاصة، والتي لا يمكن الاحتفاظ بها إذا بحثنا في الاستطالة المباشرة «للحركة». وعلى العكس من ذلك، فإن الكلام بوصفه تنفيذاً دلالياً للنظام العلاماتي، عن طريق الصدمة المعاكسة، ليجعل البادرة الإنسانية تظهر بوصفها دالا، على الأقل بشكل دال على الشروع. ومن هنا، فإن فلسفة للتعبير وللمعنى، إذا لم تمر بكل الوسائط، العلاماتية والمنطقية، هي فلسفة محكوم عليها ألا تتخطى أبداً العتبة الدلالية حصراً.

وإنه لأمر مشروع أن يؤكد المرء في المقابل بأن الأنساق العلاماتية تفقد كل معقولية خارج الوظيفة الدلالية التي تصبح فيها آنية. ويمكننا أيضاً أن نسأل أنفسنا إذا كان تمييز الدال والمدلول سيحتفظ بمعنى خارج الوظيفة المرجعية. ويبدو هذا التمييز لازماً للعلامة اللسانية، إلى درجة أن هيلميسليف يجعل منه المعيار للعلامة، وذلك بالتعارض مع العلامات غير اللسانية التي لا تمثل ازدواجية المستوى التعبيري ومستوى المضمون. أليس اتجاه المعنى الذي تعطيه الجملة قريباً من قريب لكل واحد من عناصرها وإلى الكلمات أولاً هو الذي يضمن، عن طريق حركته المتعالية الوحدة الداخلية للعلامة؟ فهل يتماسك الدال والمدلول معاً إذا لم يخترقهما استهداف المعنى وكأنه سهم متجه نحو مرجع ممكن يكون أو لا يكون؟

وهكذا، فإن النظام العلاماتي، المنظور إليه وحده، ليس سوى مجموع من شروط التمفصل والتي من غيرها لا يستطيع اللسان أن يكون. ولكن المتمفصل بوصفه هكذا ليس هو اللسان بعد في قدرته على التمعني. وإنه فقط نسق الأنساق، والذي يمكن أن نسميه اللغة، والتي وجودها، الافتراضي فقط، يجعل ممكناً شيئاً ما مثل الخطاب، والذي لا يوجد في كل مرة إلا في مقام الخطاب. وهنا يتواشج الافتراض والآنية والتمفصل والعملية، والبنية والوظيفة، أو، كما نقول في مكان آخر، النسق والحدث.

هذه هي نظرية المعنى، الكفيلة بإدخالنا، عن طريق الوصف، إلى نظرية الذات، والتي هي تبعاً للأمنية الأولى لهذا المقال، ستشكل زوجاً مع الخصم.

وفي الواقع، فإن للسان، على مستوى التنظيم نفسه والإنجاز نفسه، مرجعاً،كما إن له ذاتا: يكون النسق حينئذ غفلا، أو لا تكون له ذات بالأحرى ولا حتى ضمير النكرة «on» لأن السؤال «من يتكلم؟» لا معنى له على مستوى اللسان وإنه مع الجملة يأتي سؤال ذات اللسان. ويمكن لهذه الذات ألا تكون أنا، أو ذلك الذي أعتقد أنه كائن. و على الأقل، فإن السؤال «من يتكلم؟» يأخذ معنى على هذا المستوى، حتى وإن كان مضطراً أن يبقى سؤالاً بلا جواب.

وسيكون، هنا أيضا، عبثاً تكرار التحليلات التقليدية لظاهراتية هوسرل والهوسرلية الجديدة. إذ يجب دمجها في الميدان اللساني، وذلك تبعاً للأسلوب المقترح في الأعلى. وكما إنه يجب كشف ممر العلاماتي للدلالي في الجملة وفي الكلمة، يجب كذلك بيان كيف أن الذات المتكلمة تأتي لخطابها الخاص.

وتجد ظاهراتية الذات المتكلمة سنداً متيناً في أبحاث بعض اللسانيين حول الضمائر المنفصلة وفي الأشكال الفعلية المتصلة بها، وفي اسم العلم، وفي الفعل وأزمنة الفعل، وفي التأكيد والنفي، وفي أشكال الخطبة الموجزة التي تتلاءم مع كل مقام من مقامات الخطاب. ويشير تعبير مقام الخطاب نفسه بما فيه الكفاية إلى أنه لا يكفي أن نجاور بين ظاهراتية فعل للكلام غامضة ولسانيات دقيقة لنسق اللغة، ولكن المقصود هو ربط اللغة والكلام في عمل الخطاب.

وإني سأكتفي هنا بمثل واحد، هو الضمير المنفصل وعلاقات الضمائر في الفعل. فهذا الضمير قد كان موضوعاً لدراسة حاسمة قام بها إميل بنفينيست (قضايا اللسانيات العامة، ص226، 239، 251، 266). وتمثل الضمائر المنفصلة (أنا أنت هو) وقائع لغوية بكل تأكيد: يجب على الدراسة البنيوية للعلاقات الشخصية في الفعل أن تسبق كل تأويل لسقوط الضمير في كل مقام من مقامات الخطاب. وهكذا، فإن «أنا» و«أنت» تتعارضان سوية مع «هو»، كما يتعارض الشخص مع عدم الشخص. وإنهما يتعارضان معاً فيما بينهما، مثل ذلك الذي يتكلم مع ذلك الذي نتجه إليه بالخطاب. ولكن هذه الدراسة البنيوية لا تعرف أن تستنفد عقلانية هذه العلاقات. إنها تكوِّن المقدمة فيها فقط. فالمعنى «أنا» لا يتكون إلا في اللحظة التي يتملك فيها ذلك الذي يتكلم المعنى لكي يشير إلى نفسه. فالمعنى «أنا» هو معنى فريد في كل مرة. وإنه ليحيل إلى مقام الخطاب الذي يحتوي ولا يحيل إلى غيره. تمثل «أنا» الفرد الذي يعلن حضور مقام الخطاب المتضمن للمقام اللساني «أنا» (مرجع سابق. ص 252). وإن الضمير المنفصل، خارج هذه الإحالة إلى فرد معين يشير إلى نفسه بقوله «أنا»، يعد إشارة فارغة يستطيع أي كان أن يستولي عليها: ينتظر الضمير هنا، في لغتي، وكأنه أداة جاهزة لإدخال هذه اللغة في الخطاب، وذلك عن طريق الاستعمال الذي أقوم به لهذه العلامة الفارغة.

إننا بهذا نفاجىء التمفصل لغة كلام: إنه يستند في جزء منه إلى العلامات الخاصة أو «المؤشرات» والتي لا تشكل الضمائر منها سوى نوع إلى جانب أسماء الإشارة وظروف الزمان والمكان. وإن هذه العلامات لا تقوم على الدلالة على فئة من الأشياء، ولكنها تشير إلى مقام الخطاب الحاضر. وكذلك، فإنها لا تسمي، ولكن «الأنا»، و«الهنا»، و«الآن»، و«الهذا» تشير، باختصار، إلى علاقة للذات المتكلمة مع حضور ووضع. والرائع هو أن «اللسان إذ يكون منظما هكذا، فإنه يسمح لكل متخاطب بامتلاك اللغة كليا وذلك بالإشارة إلى نفسه بوصفه «أنا» (ص 262).

وسيعاد تناول قضية الفعل بالمعنى نفسه. إذ توجد، من جهة، بنية للعلاقات الزمنية خاصة بلغة من اللغات، ويوجد، من جهة أخرى، التعبير

الزمني في مقام لساني، وفي جملة تعبيرها زماني في مجمله. وإن هذا التعبير ليدل على نفسه بالزمن الحاضر. وإنه ليضع، بهذه الطريقة، في منظوره كل الأزمنة الأخرى. ولقد تقارن هذه الإحالة إلى الزمن الحاضر بالدور الجلي (أو الإشاري) لأسماء الإشارة (هذا، ذلك...)، وللعبارات الظرفية (هنا، الآن...): «لا يملك هذا الزمن الحاضر سوى معطى لساني بوصفه مرجعاً زمنياً: إنه يتمثل في تطابق الحدث الموصوف في مقام الخطاب الذي يصفه» (ص 262).

فهل نقول إن «الأنا» إبداع من إبداعات اللسان؟ يميل اللساني إلى قول هذا (كتب بنفينيست يقول «إن اللسان وحده يؤسس في الواقع، في واقعه الذي هو واقع الكائن، مفهوم الأنا» (ص259). وسيعترض الظاهراتي بأن قدرة المتكلم على طرح نفسه بوصفه ذاتاً وقدرته على الاعتراض على الآخر بوصفه مكالماً تكمن في الافتراض المسبق غير اللساني للضمائر المنفصلة. وسيكون الظاهراتي وفياً لتمييز العلاماتي والدلالي، والذي تختزل العلامات بموجبه نفسها في اللغة فقط وفقاً لاختلافات داخلية. ويكون الضميران «أنا» و«أنت»، في هذا المجال، بوصفهما علامتين فارغتين، ومخلوقين من مخلوقات اللغة، ولكن الاستعمال المباشر الآن وهنا لهذه العلامة الفارغة التي تصبح المفردة «أنا» من خلالها معنى وتكتسب قيمة دلالية، يفترض أن تتملك هذه العلامةَ الفارغةَ ذاتاً تفرض نفسها إذ تعبر عن نفسها. وبكل تأكيد، فإن الوضع «أنا»، والتعبير «أنا»، متزامنان ولكن مثلما إن التعبير «أنا» لا يبدع الوضع «أنا»، فإن اسم الإشارة «هذا» لا يبدع مشهد هذا العالم الذي يتجه نحوه المؤشر الإشاري. وما كان ذلك كذلك إلا لأن الذات تطرح نفسها مثلما يظهر العالم نفسه، وهكذا نرى أن الضمائر وأسماء الإشارة تقوم في خدمة هذا الوضع وذلك التأشير. وإنها لتميز، أكثر ما يكون الأمر دقة، المطلق لهذا الوضع ولهذا التأشير اللذين يكون أحدهما أبعد من اللسان ويكون الآخر خلفه: إن الأبعد الاجتماعي هو الذي يتجه نحوه بما إنه يقول شيئاً ما حول شيء ما، وأما المادون غير الاجتماعي للأنا فهو الذي يشع في أفعاله. فاللسان ليس هو أكثر أساساً مما هو موضوع. إنه وسيط. وإنه «الوسط» الذي فيه ومن خلاله تضع الذات ذاتها ويظهر العالم نفسه.

وتتحدد مهمة الظاهراتية: إن وضع الذات هذا، والذي تستدعيه كل تقاليد الكوجيتو، يجب الوقوف عليه من الآن فصاعداً في اللسان، وليس بعيداً عنه، وإلا فلن يصار إلى تجاوز تناقض العلاماتية والظاهراتية أبدا، ولذا يجب إظهاره في مقام الخطاب أي في الفعل الذي يصبح النسق الافتراضي للغة من خلاله الحدث الحالي للكلام.

يبقى لنا أن نضع مفهوم ظاهراتية الذات في علاقة مع الاختزال المتعالي. ولقد أوضحنا هذه العلاقة المزدوجة للذات. وقد كان ذلك للمعنى من جهة، كما كان للاختزال من جهة أخرى. وتبقى العلاقة الأولى على مستوى الوصف مثلما أكدتها المناقشة السابقة: تمثل الذات بالفعل الأمر الذي يحيل إلى نفسه في الإحالة إلى الواقع. وتتشكل الإحالة إلى الذات والإحالة إلى الواقع على نحو متساوق، وأما العلاقة الثانية، فإنها لا تضيف شيئاً للأولى على مستوى الوصف. وإنها لتتعلق بشروط إمكان الإحالة إلى الذات في الإحالة إلى شيء ما: إنها لتكون، بهذا المعنى، مثل «المتعالي» إزاء التجريبي.

ما هو الأمر إذن بالنسبة إلى الاختزال بعد البنيوية؟ لقد كان هوسرل، كما نعلم، يرى في الاختزال فعلاً فلسفياً أساسياً ينشق به الوعي عن العالم ويتكوَّن في المطلق. وبعد الاختزال يكون كل كائن معنى بالنسبة إلى الوعي، ويكون بهذه الطريقة متعلقاً بالوعي. وهكذا يضع الاختزال الكوجيتو الهوسرلي في قلب التقاليد المثالية، وفي امتداد الكوجيتو الديكارتي، والكوجيتو الكانتي، والكوجيتو الفيختي. وتذهب «التأملات الديكارتية» بعيداً أيضاً في معنى الاكتفاء الذاتي للوعي وتتقدم وصولاً إلى ذاتية جذرية لا تترك مخرجاً آخر غير التغلب على الأنانة عن طريق مبالغاتها الخاصة وباشتقاق الآخر عن التأسيس الأصلي «لأنا أنكر».

إن الامتياز المعطى هكذا إلى الوعي من خلال تصور مثالي للاختزال يتناقض تناقضاً جذرياً مع الأولوية التي يعطيها البنيوي للغة على حساب الكلام، وللنسق على حساب الإجراء، وللبنية على حساب الوظيفة. وإن هذا الامتياز المطلق، في نظر البنيوية، هو الحكم المسبق المطلق للظاهراتية. وتبلغ أزمة فلسفة الذات مع هذا التناقض حدها الأقصى.

فهل يجب إذن التضحية بالاختزال الظاهراتي والتضحية في الوقت نفسه بالحكم المسبق للوعي المصمم بوصفه مطلقاً؟ أو هل يعد ممكناً وجود تأويل آخر للاختزال؟ أريد أن أسبر طريقاً آخر وأن اقترح تأويلاً للاختزال يجعله متعاضداً تعاضداً وثيقاً مع نظرية المعنى التي اعترفنا لها بوضع محوري في الظاهراتية. وإننا إذ نتخلى عن مطابقة الاختزال بالاختراق المباشر الذي يجعل الموقف الظاهراتي ينبثق من الموقف الطبيعي، فجأة ومباغتة، فيقتلع الوعي من الكائن، فإننا سنأخذ منعطفاً طويلاً للعلامات. كما سنبحث عن الاختزال بين شروط إمكانية قيام علاقة دالة للوظيفة الرمزية بما هي كذلك. وهكذا، فإن الاختزال إذ يرفع إلى درجة فلسفة اللسان، فإنه يستطيع أن يتوقف عن الظهور بوصفه عملية استيهامية يمثل الوعي في نهايتها بقية وترسباً يأتي بهما استلال الكائن. ويبدو الاختزال بالأحرى بوصفه «تعالي» اللسان، وإمكانية بالنسبة للإنسان كي يكون شيئاً آخر وليس خليقة بين الخلائق، وإمكانية بالنسبة إليه لكي يحيل إلى واقع يشير إليه بوساطة العلامات. وإن إعادة تأويل الاختزال هذه، تمثل بالارتباط مع فلسفة اللسان، تتجانس تجانساً تاماً مع تصور للظاهراتية كنظرية عامة للدلالة، كنظرية للسان معممة.

لنسلك هذا الطريق: تشجعنا فيه ملاحظة ثاقبة كان كلود ليفي ستروس قد أبداها في مدخله المشهور «مدخل إلى أعمال مارسيل موس»: «مهما كانت لحظة ظهوره وظروفها في سلم الحياة الحيوانية فإن اللسان لم يستطع أن يلد إلا بغتة. فالأشياء لم تستطع أن تعني بالتدرج ولا مثيل لهذا التغير الجذري في ميدان المعرفة التي تتكون بطيئا وبشكل متدرج. وبقول آخر فإنه في اللحظة التي صار فيها الكون كله بغتة دالاً لم يكن مع ذلك معروفاً أحسن، حتى ولو كان حقيقياً أن ظهور اللسان ربما أوجب على إيقاع تطور المعرفة أن يسرع. يعني هذا إذن أنه يوجد تعارض أساسي في تاريخ العقل الإنساني بين الرمزية التي تقدم سمة لعدم الاستمرار، وبين المعرفة الموسومة بالاستمرار» (ص42).

لا تقوم الوظيفة الرمزية إذن على المستوى نفسه الذي تقوم عليه مختلف طبقات العلامة التي يستطيع أن يفرزها ويمفصلها علم عام للعلامات، هو

العلاماتية. ولا تمثل العلاماتية طبقة أو جنسا، ولكنها تمثل شرطاً لإمكانية. وما هو موضع تساؤل هنا، هو ولادة الإنسان نفسها بنظام العلامات.

يبدو لي أن طرح قضية أصل الوظيفة الرمزية بهذه العبارات يثير تأويلاً جديداً للاختزال الظاهراتي: إننا نقول يمثل الاختزال بدء حياة دالة. وليس هذا البدء بدءاً تعاقبيا ولا تاريخياً. إنه بدء متعال، على طريقة أن العقد هو بداية الحياة في مجتمع. وهكذا، فإن البدايتين، إذ نفهمهما في جذريتهما، لا يمثلان سوى بدء واحد هو البدء نفسه، هذا إذا كانت الوظيفة الرمزية، تبعاً لملاحظة أدلى بها ليفي ستروس، تمثل أصل الحياة الاجتماعية وليس نتيجتها: «يعتقد موس أنه ما زال من الممكن إنشاء نظرية اجتماعية للرمزية، في حين أنه، كما هو بدهي، البحث عن أصل رمزي للمجتمع» (مرجع سابق .ص23).

و لكن ثمة اعتراض يأتينا: سيقال يتطلب التكوين المثالي للعلامة انزياحاً واحداً فقط، اختلافا، وليس بالضرورة ذاتا، وكذلك، فإن ليفي ـ ستروس نفسه الذي أثار لتوه الولادة المفاجئة للرمزية، هو الذي يرفض بقوة كل فلسفة تضع الذات في أصل اللغة. وإنه ليتكلم برغبة أكبر عن «المقولات اللاواعية للفكر» (الانتروبولوجيا البنيوية. ص82). وإذا كان هذا هكذا، أفلا يجب منذ اللحظة أن نعد الاختلاف بين هذه المقولات اللاواعية للفكر، ثم أليس هذا الاختلاف الذي لا ينطوي على ذات هو شرط إمكان وجود كل الاختلافات التي تظهر في الحقل اللساني: اختلاف من العلامة إلى العلامة، واختلاف في العلامة بين الدال والمدلول؟ فإذا كان الأمر هكذا، فإن الخطأ الأساسي لهوسرل هو أنه قد طرح ذاتاً متعالية من أجل هذا الاختلاف، والذي هو ليس سوى، بالمعنى الدقيق للكلمة، الشرط المتعالي الذي يجعل كل الاختلافات التجريبية ممكنة بين العلامات وفي العلامات. ويجب حينئذ «نزع ذاتية» الاختلاف إذا كان يجب أن يكون هو متعالي العلامة.

فإذا كان للاعتراض قيمة، فإننا لن نربح شيئا، بالنسبة إلى فلسفة الذات إذا طابقنا الاختزال مع أصل الوظيفة الرمزية، والسبب لأن النظام المتعالي الذي ينتمي الاختلاف إليه لن يمتلك أي ذات متعالية.

ولكن ليس للاعتراض قيمة. فهو ينبثق من اختلاط المستوى العلاماتي والمستوى الدلالي. وما دام هذا هكذا، فلقد قلنا يعد الخطاب شيئاً آخر غير اللغة، كما يعد المعنى شيئاً آخر غير العلامة. ومذ ذاك، فإن الفكر الذي ينحصر في توضيح شروط إمكانية النظام العلاماتي، ستفوته بكل بساطة قضية شروط إمكانية النظام الدلالي، والذي يمثل، بما هو كذلك، حيوية اللسان، وواقعيته، وآنيته.

ليس مدهشاً ألا يكتشف بحث مطبق على متعالي اللسان، ولكن يفوته العبور من اللغة إلى الخطاب، سوى شرط سلبي وغير ذاتي للسان: الاختلاف. وليس هذا لا شيء، بالتأكيد، غير أنه ليس بعد سوى البُعد الأول للاختزال، أي الإنتاج المتعالي للاختلاف: لقد كان هوسرل أيضاً يعرف هذا الوجه السلبي من العلاقة الدالة. وقد كان يسميها «تعليق،» «الوضع بين معكوفتين» «الوضع خارج الدورة». ولقد طبقها مباشرة على الموقف الطبيعي لكي يبعث عن طريق الاختلاف الموقف الظاهراتي. فإذا كان يسمي وعياً الكائن المولود من هذا الاختلاف، فإن هذا الاختلاف ليس سوى عدم الطبيعية، وعدم عالمية العالم الذي تتطلبه العلامة بما هي كذلك. ولكن هذا الوعي لا يقدم أي سمة من سمات الأنا المنطقي. فهو «حقل» فقط، إنه حقل التعدد الكوجتوي. وإذا تكلمنا بشكل مطلق، فإن وعياً من غير أنا هو وعي ممكن تصوره تماماً. ولقد بين هذا تماماً مقال سارتر المشهور «تعالي الأنا». وفي النتيجة، فإن فعل ولادة الوعي، بوصفه اختلافاً عن الطبيعة، أو كما يتكلم كلود ليفي ستروس، فإن ظهور اللسان الذي أصبح «به الكون كله دالاً فجأة»، لا يكتسب ذاتا، حتى ولو اكتسب وعيا، أي حقلاً من الكوجيتات. وليس في هذا الاستنتاج الفلسفي ما يدهش: إن نظام العلاماتية هو، تحديدا، نظام لنسق من غير ذات فاعلة.

ولكن النظام العلاماتي على وجه الدقة لا يشكل الكل اللساني. إذ يجب الانتقال أيضاً من اللغة إلى الخطاب. وإننا على هذا المستوى فقط، نستطيع أن نتكلم عن المعنى.

ماذا إذن عن الاختزال، في هذا الانتقال من العلامة إلى المعنى، ومن

العلامات (السيميولوجي) إلى الدلالي؟ إنه لم يعد من الممكن الوقوف عند بعده السلبي في الانزياح، وفي الرجوع، وفي الاختلاف. إذ يجب بلوغ بعده الإيجابي، أي الإمكانية بالنسبة إلى كائن، كان قد اقتلع نفسه، بالاختلاف مع علاقات اللزوم الطبيعي، من الالتفات نحو العالم، ومن استهدافه، ومن ضبطه، ومن الإمساك به، ومن فهمه. وتعد هذه الحركة إيجابية كلها. وتبعاً لعبارة غوستاف غيوم المستدعاة في الأعلى، فإنها هي المكان الذي تنقل فيه العلامات إلى الكون. وهذه هي اللحظة التي تقول الجملة فيها شيئاً ما عن شيء ما. ومذ ذاك يكون «تعليق» العلاقة الطبيعية بالأشياء هو فقط الشرط السلبي لإنشاء علاقة دالة. وهكذا يكون المبدأ الاختلافي هو الوجه الآخر للمبدأ المرجعي.

يجب إذن تناول الاختزال، ليس فقط بمعناه السلبي، ولكن بمعناه الإيجابي، كما يجب رفض كل تضخّم السلبية، وكل تقديسات الاختلاف التي تصدر عن نموذج مبتور للسان، والذي أخذ العلاماتي فيه دور الدلالي.

ولكن إذا كان يجب أن يؤخذ الاختزال بمعناه الإيجابي، وبما هو شرط لإمكانية المرجع، فيجب أن يؤخذ أيضاً بمعناه الذاتي وبما هو إمكان للأنا كي تدل على نفسها في مقام الخطاب. وتتماثل الإيجابية والذاتية حيث تتماثل الإحالة إلى العالم والإحالة إلى الذات، أو كما قلنا في الأعلى حيث يتماثل التأشير إلى العالم ووضع الأنا ويكونان متبادلين. وكذلك فلن يكون ثمة استهداف للواقع، وبالتالي لن يكون هناك إدعاء في امتلاك الحقيقة من غير تأكيد ذاتي لذات تتحدد فيما تقول وتلتزم بما تقول.

فإذا كنت أستطيع إذن أن أتصور أصلاً لا ذاتي للاختلاف الذي يؤسس العلامة بوصفها علامة، فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى أصل المرجع. ولعلي سأقول، بهذا الخصوص، إن الوظيفة الرمزية، أي إمكانية تعيين الواقع بوساطة العلامات، لا تكون كاملة إلا عندما تكون مفكراً فيها انطلاقاً من المبدأ المزدوج للاختلاف والإحالة، أي عندما يكون مفكراً فيها إذن انطلاقاً من مقولة «غير واعية» ومن مقولة «الأنا المنطقية». وتمثل «الوظيفة الرمزية»، بكل تأكيد،

القدرة على وضع كل تبادل (من بينها تبادلات العلامات) تحت قانون، وتحت قاعدة، وإذن تحت مبدأ غفل يعلو على الذوات. وأكثر من هذا أيضاً تكون القدرة على تحيين هذه القاعدة في حدث ما، وفي مقام للتبادل، يكون مقام الخطاب نموذجاً له. وإن هذه القدرة لتستخدمني بوصفي ذاتاً وتجعل لي موقعاً في تبادل السؤال والجواب. وثمة معنى لكلمة رمز ينسى غالبا، وإنها لتذكرنا به: تستلزم الرمزية، بشكلها الاجتماعي، وليس فقط بشكلها الرياضي، وجود قاعدة للمعرفة بين الذوات. وفي كتاب جميل، يدين بالكثير إلى ليفي ستروس، ولكنه يبتعد عنه في هذه النقطة المحددة، يكتب «إدموند أورتيغ»: إن هذا القانون «يرغم كل وعي للعودة إلى ذاته وذلك انطلاقاً من آخره... والمجتمع لا يوجد إلا عن طريق هذا الإجراء الداخلي لكل ذات» (الخطاب والرمز. ص199). ويعد الاختزال، بمعناه المطلق، «تلك العودة إلى الذات انطلاقاً من آخرها» الذي يصنع المتعالي ليس للعلامة، ولكن للمعنى.

هذه هي «العودة إلى الذات» بعد التحدي العلاماتي. وإنها لم تعد منفصلة عن التأمل في اللسان، ولكن عن تأمل لا يتوقف في الطريق، وعن تأمل يتجاوز عتبة العلاماتية إلى الدلالة. ولهذا الأمر،فإن الذات التي أقامها الاختزال ليست شيئاً آخر سوى البدء بحياة دالة، والولادة المتزامنة لكائن - يقول العالم وكائن - يتكلم الإنسان.

3 ـ نحو تأويلية لـ «أنا أكون»

لقد جاءت اللحظة للتقريب بين سلسلتي التحليل اللتين تؤلفان هذه الدراسة. والقارئ، من غير شك، قد اندهش من السمة المتباينة للنقد، وكذلك أيضا، للأجوبة. وإنه لمن الصعب، من جهة، تركيب نوعي «الواقعية» اللتين تصدران عن هذا النقد أو ذاك: واقعية الهو، وواقعية بنى اللغة. فما هو المشترك بين مفاهيم النموذجية المواضعية، والاقتصادية، والوراثية للتحليل النفسي، ولمفاهيم البنية، ونسق العلامية (السيميولوجيا)، بين اللاوعي الغرزي للواحد، واللاوعي المقولي للآخر؟

فإذا كان النقدان مستقلين في افتراضاتهما الأكثر جوهرية، فإنه ليس من المدهش أن تكون التجديدات التي يثيرانها في فلسفة الذات ذات طبيعة مختلفة أيضاً. ولهذا، فإن فلسفة الذات التي لها المستقبل، ليست فقط تلك التي كابدت بنظام مشتت امتحان نقد التحليل النفسي والتحليل اللساني. إنها الفلسفة التي ستكون قد أقامت بنية جديدة للاستقبال بغية التفكير معاً بدروس التحليل النفسي والعلاماتية. ويتمثل هدف نهاية هذا العرض في وضع بعض المعالم في هذا الاتجاه. وهذا ما يفسر جيداً سمتها السبرية والتلمسية.

1 ـ يبدو لي بادئ ذي بدء أن التفكير حول الذات المتكلمة يسمح بالعودة إلى الاستخلاصات التي تم الوصول إليها في نهاية نقاش يلامس التحليل النفسي، كما يسمح بوضعها تحت ضوء جديد. وقلنا عندها إن الوعي يفترضه النموذج المواضعي من غير توقف. وكذلك، فإن «الأنا» يفترضها علم الشخص الفرويدي. وأضفنا: لن يبلغ نقد التحليل النفسي النواة اليقينية لـ «أنا أفكر»، ولكنه يصل فقط إلى الاعتقاد بأنني أكون مثلما أدرك نفسي. وإن هذا الانقسام بين يقينية «أنا أفكر» وملائمة الوعي، يأخذ معنى أقل تجريداً إذا ألحقناه بمفهوم الذات المتكلمة. ذلك لأن نواة اليقينية لـ «أنا أفكر» تمثل أيضاً تعالي الوظيفة الرمزية. وبقول آخر: إن الأمر الذي لا يغلبه أي شك، هو فعل التباعد والمسافة الذي يبدع الانزياح الذي تكون العلامة به ممكنة، وهذه هي إمكانية الارتباط بشكل دال، وليس فقط بشكل سببي، بكل الأشياء.

ما هي فائدة هذا التقارب بين اليقينية والوظيفة الرمزية؟ الفائدة هي: يجب على كل التفكير الفلسفي حول التحليل النفسي أن ينتشر من الآن فصاعداً في وسط المعنى، الدلالة وإذا كانت الذات ذاتاً متكلمة بامتياز، فإن مغامرة الفكر، عندما تعبر التساؤل الذي يضعه التحليل النفسي، تعد مغامرة ضمن نظام الدال والمدلول. وإن إعادة القراءة هذه للتحليل النفسي على ضوء العلاماتية هي المهمة الأولى التي تفرض نفسها على الأنتربولوجيا الفلسفية التي تريد أن تجمع النتائج المبعثرة للعلوم الإنسانية. وإنه لمن الملاحظ حتى عندما يتكلم فرويد عن الغريزة الجنسية، فإن ذلك يكون دائماً في وانطلاقاً من مستوى تعبيري، في

وانطلاقاً من بعض آثار المعنى التي تمنحنا فرصة لتفكيكها، والتي يمكن معالجتها بوصفها نصوصاً: نصوصاً أصلية ونصوصاً عرضية. وإنه لفي هذا الوسط من العلامات تنتشر التجربة التحليلية نفسها بوصفها عملاً كلاميا، وازدواجاً من الكلام والسمع، وتواطؤاً من الكلام والصمت. وإن هذا الانتماء إلى نظام العلامات هو الذي يشرعن بشكل أساسي ليس فقط تواصلية التجربة التحليلية، ولكن يشرعن سمتها المتجانسة في الانبعاث الأخير نحو كلية التجربة الإنسانية التي تتعهد الفلسفة أن تفكر فيها وأن تفهمها. إن الأمر الذي يصنع خصوصية خطاب التحليل النفسي، هو أن آثار المعنى التي يفككها، تعطي انطباعاً بوجود علاقات قوة. ومن هنا ينشأ الغموض الظاهر للخطاب الفرويدي. فهو يبدو أنه يعمل مع مفاهيم تنتمي إلى مستويين مختلفين من التماسك، وإلى عالمين من عوالم الخطاب، عالم القوة وعالم المعنى. أما لسان القوة، فهو كل المفردات الدالة على دينامية الصراعات وعلى اللعبة الاقتصادية للاستثمارات، وعدم الاستثمارات، والاستثمارات المضادة. وأما لسان المعنى، فهو كل المفردات المتعلقة بالعبثية أو بتمعني العوارض، وأفكار الحلم وتحددها التضافري ولعب الكلمات التي تتلاقى فيها. وتعد هذه علاقات من المعنى إلى المعنى، ونحن نجعلها غير لازمة في التأويل: يوجد بين المعنى الظاهر والمعنى المستور علاقة نص مبهم مع نص واضح. وتجد علاقات المعنى هذه نفسها متوالجة في علاقات القوة، إن كل عمل الحلم يعلن عن نفسه في هذا الخطاب المختلط: إن علاقات القوة تعلن عن نفسها وتخفيها في علاقات المعنى في الوقت الذي تعبر فيه علاقات المعنى عن علاقات القوة وتمثلها. ولا يعد هذا الخطاب المختلط خطاباً ملتبساً لنقص في التوضيح: إنه يعانق الواقع عن قرب حتى وإن كانت قراءة فرويد قد كشفت ما يمكن أن نسميه «دلاليات الرغبة». إن كل الفلاسفة الذين فكروا حول علاقات الرغبة والمعنى قد صادفوا هذه المشكلة، وذلك منذ أفلاطون، الذي يضاعف تراتبية الأفكار عن طريق تراتبية الحب، إلى سبينوزا الذي يربط مع درجة التأكيد وفعل المجهود المبذول درجات وضوح الفكرة. وكذلك عند لبينز أيضا، فإن درجات نزوع الجوهر الفرد (الموناد) ودرجات إدراكه متضايفة: «إن فعل المبدأ الداخلي

الذي يصنع التغيير أو الممر من إدراك إلى آخر يمكن أن يسمى نزوعاً. وإنه لحقيق أن النزوع لا يعرف دائماً أن يصل كاملاً إلى كل الإدراك حيث يميل، ولكنه يحظى منه دائماً ببعض الأشياء ويصل إلى مدركات جديدة» (علم الجوهر الفرد «المونادولوجيا»، فقرة15).

إن التحليل النفسي إذ يكون مؤوَّلاً على ضوء العلاماتية على هذه الصورة، فإن موضوعه يكون علاقة الليبيدو والرمز. وإنه ليستطيع حينئذ أن يكتتب في علم أعم نستطيع أن نسميه الهرمينوتيكا (التأويلية). وإني لأسمي هنا تأويلية كل علم يصدر بوساطة التأويل، كما أعطي لكلمة التأويل معناها القوي: فرز المعنى المستور في المعنى الظاهر. ومن هنا، فإن دلاليات الرغبة تتقطع في حقل أوسع «لمؤثرات المعنى المزدوج»: إن هذه المؤثرات نفسها هي التي تصادفها الدلاليات اللسانية تحت اسم آخر. وإنها لتسميه نقل المعنى، استعارة، ومجازاً. وإن من مهمة التفسير أن يواجه مختلف الاستعمالات ذات المعنى المزدوج ومختلف وظائف التأويل عن طريق علوم جد مختلفة مثل تأويل اللسانيين، والتحليل النفسي، والظاهراتية، وتاريخ الأديان المقارن، والنقد الأدبي، إلى آخره. وإننا لنلاحظ حينئذ كيف أن، التحليل النفسي يستطيع من خلال هذا التفسير العام أن يكون مرتبطاً بفلسفة تأملية: إن الفلسفة التأملية إذ تمر بالتفسير، فإنها تخرج من التجريد: إن التأكيد على الكينونة، وإن الرغبة والاجتهاد في الوجود اللذين يقوداني، لتجد في تأويل العلامات الطريق الطويل لحدوث الوعي. الرغبة في الوجود والعلامة هما في العلاقة نفسها التي يوجد فيها الليبيدو والرمز. وإن هذا ليعني شيئين. فمن جهة، فهم عالم العلامات هو الطريقة لكي يفهم المرء نفسه. فالكون الرمزي هو الوسط للتفسير الذاتي. وبالفعل، لن تعود ثمة مشكلة للمعنى، لو لم تكن العلامات هي الطريقة، والوسط، والوسيط، الذي بفضله يبحث كائن إنساني لكي يتخذ لنفسه موقعاً، ويقوم بعملية إسقاط ذاتي، ويفهم نفسه. وبمعنى معاكس، من جهة أخرى، فإن هذه العلاقة بين الرغبة في الوجود والرمزية لتعني أن الطريق القصير لحدس الذات بالذات طريق مغلق. وإن استملاك رغبتي في الوجود ليعد أمراً مستحيلاً بوساطة الطريق القصير للوعي، ووحده الطريق الطويل لتأويل العلامات هو

المفتوح. وهذه هي فرضيتي في العمل الفلسفي: إني أسميها «التفكير المجسد»، أي الكوجيتو الذي مر عبر توسط كل عالم العلامات.

2 ـ وليس أقل استعجالاً أن تخضع تفكيراً تاماً حول العلاماتية لتوجيه التحليل النفسي. إذ لا شيء يمكن أن يكون، بالفعل، أكثر خطراً من الابتعاد في استنتاجات العلاماتية، القول: إن كل شيء علامة، وإن كل شيء لسان. ويمكن لتأويل الكوجيتو بوصفه فعلاً لذات متكلمة أن يذهب في هذا الاتجاه. وثمة ما هو أكثر من ذلك أيضا، إن تأويل الاختزال الظاهراتي بوصفه انزياحاً يحفر البعد بين العلامة والشيء: يبدو الإنسان حينئذ أنه لم يعد سوى لسان، كما يبدو اللسان غياباً عن العالم. فالتحليل النفسي، إذ يربط الرمز بالغريزة، فإنه يضطرنا أن نسير في الاتجاه المعاكس وأن نعيد غرس الدال في الوجود مرة أخرى. ذلك لأن اللسان، بمعنى ما، هو الأول، والسبب دائماً لأنه انطلاقاً مما يقوله الإنسان فإنه يمكن أن تنتشر شبكة التمعني التي يؤخذ فيها الحضور. ولكن بمعنى آخر، فإن اللسان يعد ثانياً. ذلك لأن بعد العلامة وغياب اللسان عن العالم يعدان فقط المقابل السلبي لعلاقة إيجابية: يريد اللسان أن «يقول»، أي أن «يبين»، وأن يجعل حاضرا، وأن يحيل إلى الوجود. وأما غياب العلامة عن الشيء فيعد فقط الشرط السلبي لكي تصل العلامة إلى الشيء فتلامسه، وتموت إذ تمسه. إن انتماء اللسان إلى الكائن ليتطلب إذن أن نقلب العلاقة للمرة الأخيرة وأن يظهر اللسان نفسه بوصفه طريقة للكينونة في الكائن.

وما دام هذا هكذا، فإن التحليل النفسي يحضر هذا الانقلاب على طريقته: إن الأسبقية وعتق الرغبة يبرران الكلام عن أركيولوجيا الذات، ويفرضان خضوع الوعي، والوظيفة الرمزية، واللسان إلى الوضع المسبق للرغبة. وكما كان الأمر بالنسبة إلى أرسطو، وسبينوزا، وليبنيز، وهيجل لقد قلنا ذلك في الأعلى فإن فرويد يضع فعل الوجود في محور الرغبة. فالذات قبل أن تطرح نفسها بوعي وإرادة، تكون قد طرحت مسبقاً في الكائن على مستوى الغريزة. وإن هذه الأسبقية للغريزة الجنسية إزاء حصول الوعي والإرادة لتعني أسبقية المستوى الكينوني إزاء مستوى التفكير، و«أسبقية» أنا أكون «على» أنا أفكر.

وما قلناه منذ قليل عن علاقة الغريزة الجنسية بحصول الوعي، يجب قوله الآن عن علاقة الغريزة الجنسية باللسان. فالـ «أنا أكون» أكثر جوهرية من الـ «أنا أتكلم». على الفلسفة لذن أن تتجه نحو الـ «أنا أتكلم» انطلاقاً من وضع «أنا أكون»، عوضاً من أن «تنطلق نحو اللسان» من قلب اللسان، كما يطلب ذلك هايدغر. وتتمثل مهمة الأنتروبولوجيا الفلسفية في الكشف عن أي بنى كيانية يحدث فيها اللسان.

لقد ذكرت هايدغر منذ لحظة. وكان يجب على الأنتروبولوجيا الفلسفية أن تحاول اليوم، بالاشتراك مع الوسائل اللسانية، والعلاماتية، والتحليل النفسي أن تعيد المسيرة التي رسمها كتاب «الكينونة والزمن». فهذه المسيرة التي تنطلق من بنية الكائن في العالم، وتجتاز الشعور بالوضع، وإسقاط الإمكانات الواقعية، والفهم، لتتقدم نحو مشكلة التأويل واللسان.

وهكذا، يجب على التفسير الفلسفي أن يُظهر كيف أن التأويل نفسه يقع للكائن في العالم. إذ يوجد أولاً الوجود في العالم، ثم يوجد الفهم، ثم التأويل، ثم القول. ولا يجب أن تستوقفنا السمة الدائرية لهذا المسار. وإنه لحقيق هو أننا نقول من قلب اللسان كل هذا. ولكن اللسان صنع هكذا، فهو قادر أن يدل على أرض الوجود التي يصدر عنها وقادر على أن يعرف نفسه بنفسه بوصفه طريقة للكائن الذي يتكلمه. وإن هذه الدورة بين «أنا أتكلم» و«أنا أكون» تعطي المبادرة مرة بعد مرة إلى الوظيفة الرمزية وإلى جذرها الغرزي والوجودي. ولكن هذه الدورة ليست دائرة مفرغة. إنها الدورة الحية للتعبير وللكائن المعبر عنه. وإذا كان هذا هكذا، فإنه لا يجب على التفسير الذي يجب على الفلسفة التأملية أن تمر عبره أن يختص بآثار المعنى وبالمعنى المزدوج: يجب عليه أن يكون، بجسارة، تفسيراً لـ «أنا أكون». وبهذا الشكل فقط، يمكن أن يتم الانتصار على الوهم وعلى ادعاء الكوجيتو المثالي، والذاتي، والأناناتي. ويستطيع هذا التفسير وحده لـ «أنا أكون» أن يحتضن في الوقت نفسه التأكيد اليقيني لـ «أنا أفكر» الديكارتي والشكوك، بل الأكاذيب وأوهام الذات، للوعي المباشر. وحده هذا التفسير يستطيع أن يجمع، جنباً إلى

جنب، التأكيد المطمئن: «أنا أكون» والشك المؤلم: «من أكون؟»

هذا هو جوابي على السؤال البدئي: ما هو الذي له المستقبل في فلسفة التفكير التأملي؟ وإني أجيب: تأخذ الفلسفة التأملية، بما إنها تضطلع كلية بتصويبات ودروس التحليل النفسي والعلاماتية، الطريق الطويل والمتعرج لتأويل العلامات، الخاصة والعامة، النفسية والثقافية، حيث تأتي الرغبة في الوجود والجهد اللذين يكونانا لكي يعبرا ويوضحا نفسيهما.

5

رمزية الشر المؤوَّل

«الخطيئة الأصلية»
دراسة المعنى

إننا نقرأ في واحد من «إعلانات الإيمان» لكنيسة الإصلاح، أن إرادة الإنسان «أسيرة تماماً للخطيئة» (إعلان الإيمان في الروشيل، بند 9). وإنه لمن السهل على المرء أن يجد، تحت هذا التعبير «أسر»، كل التنبؤ النبوي والرسولي. ولكن إعلان الإيمان يضيف مباشرة بعد ذلك: «إننا نعتقد أن كل سلالة آدم قد تفشت فيها هذه العدوى، والتي هي الخطيئة الأصل، ونزعة الشر الموروثة، وليست هي محاكاة كما أراد البيلاجيون أن يقولوا، والذين نحتقرهم في خطاياهم» (المصدر السابق. بند 10). خطيئة أصلية، نزعة الشر الموروثة. فلقد نفذ بهذه الكلمات تغير في المستوى: لقد مررنا من مستوى العظة إلى مستوى اللاهوت، من ميدان القسيس إلى ميدان الدكتور. ولقد نتج في الوقت نفسه تغير في ميدان التعبير: كان الأسر صورة، وحكمة ومثل. وتريد الخطيئة الموروثة أن تكون مفهوماً. وأكثر من ذلك، فإننا عندما نقرأ النص الذي يلي: «إننا نعتقد أيضاً بأن نزعة الشر هذه إنما هي فعلاً خطيئة، وبها يحكم على كل الجنس الإنساني، وحتى على الأطفال الصغار في بطن أمهم، وإنه سيعد خطيئة أمام الله (والبقية)» (بند11). لدينا الانطباع أننا ندخل، ليس فقط إلى اللاهوت

بوصفه علماً تابعاً للدكاترة، ولكن إلى المجادلة، وإلى الخصومة المدرسية: إن تأويل الخطيئة الأصلية بوصفها عقدة ذنب أصلية لصغار الأطفال في بطن أمهم، لا يكون فقط على مستوى العظة، ولكنه يصل إلى نقطة حيث يتحول فيها عمل اللاهوتي إلى النظر المجرد، وإلى السكولائية).

ليس قصدي على الإطلاق، في هذا المستوى من التجريد، أن أعارض بين صيغة وصيغة: أنا لست دوغمائياً. وإن قصدي هو أن أفكر حول «معنى» العمل اللاهوتي المبلور في مفهوم مثل مفهوم الخطيئة الأصلية. ويعني هذا إذن أني أطرح قضية تتعلق بالمنهج، وبالفعل، فإن هذا المفهوم، مأخوذاً مثلما هو، ليس توراتيا، وهو يريد مع ذلك أن يأخذ بالحسبان مضمون الاعتراف نفسه، ومضمون العظة العادية للكنيسة وذلك بوساطة جهاز عقلاني سيكون متاحاً لنا أن نفكر فيه. ولقد يعني هذا إذن أن التفكير في المعنى، هو العثور ثانية على مقاصد المفهوم، وعلى قدرته في الإحالة إلى ما ليس مفهوماً، بل إعلانا، إعلاناً يندد بالشر، وإعلاناً ينطق بالغفران. وباختصار، فإن التفكير حول المعنى، هو على نحو من الأنحاء «فك المفهوم»، وتفسيخ حوافزه، وهو، بوساطة ضرب من التحليل القصدي، العثور على سهام المعنى التي تستهدف «Kerygme التبليغ» نفسه.

لقد استعملت تعبيراً مقلقاً: فك المفهوم. نعم. وإني لأفكر بأنه يجب هدم المفهوم بوصفه مفهوماً لفهم قصد المعنى. فمفهوم الخطيئة الأصلية يمثل معرفة كاذبة ويجب تهشيمها بوصفها معرفة. إنها معرفة شبه قانونية لخطيئة المواليد الجدد، وهي معرفة شبه بيولوجية لنقل العاهة الموروثة، كما هي معرفة كاذبة تحجز مقولة قانونية للدَيْن ومقولة بيولوجية للوراثة في مفهوم غير منطقي.

ولكن هدف هذا النقد الهدام في ظاهره هو إظهار أن المعرفة المزورة تمثل رمزاً حقيقياً في الوقت نفسه. إنه رمز حقيقي لشيء ما هو الوحيد القادر على النقل. فالنقد إذن ليس سلبياً فقط: يمثل فشل المعرفة قفا عمل استرجاع المعنى، والذي بوساطته يتم استعادة «القصد» «السليم»، والمعنى الحق، المعنى الكنسي للخطيئة الأصلية. وإن هذا المعنى، كما سنرى، لم يعد على الإطلاق

معرفة قانونية، معرفة بيولوجية، أو، أفظع من ذلك، معرفة قانونية بيولوجية تتعلق بخطيئة موروثة مخيفة، بل غدا «رمزاً عقلانيا» لما نعلن عنه من العمق السحيق في الاعتراف بالخطايا.

فتحت أي دافع ذهبت النظرية المسيحية إلى هذا الإنشاء التصوري؟ يمكننا أن نعطي على هذا السؤال إجابتين. هناك، أولا، إجابة خارجية: إنها، كما سنقول، تقع تحت دافع المعرفة باللاهوت (الغنوصية). ففي «مقتطفات من التيودوت»، نقرأ هذه الأسئلة التي، تبعاً لكليمان الإسكندري، تعرف باللاهوت الغنوصية gnose: «من كنا نحن؟ ماذا صرنا؟ أين كنا من قبل؟ من أي عالم قذف بنا؟ نحو أي هدف نهرول نحن؟ ومن ماذا تحررنا نحن؟ ما هي الولادة؟ ما هي الولادة الجديدة؟» وسيقول لنا مؤلف مسيحي أيضا، إن الغنوصيين هم الذين طرحوا السؤال من أين يأتي الشر، فلنفهم: إن الغنوصيين هم الذين حاولوا أن يصنعوا من هذا السؤال سؤالاً نظريا، كما حاولوا أن يحملوه بجواب يكون علما، ومعرفة، وغنوصية.

وستكون فرضيتنا الأولى في العمل هي هذه: إنه لأسباب تتعلق بالدفاع عن الدين - من أجل محاربة الغنوصية - فقد ذهب اللاهوت المسيحي إلى الانضمام إلى طريقة التفكير بالغنوصية. ولما كانت نظرية الشر مضادة بعمق للغنوصية، فقد تركت نفسها تنقاد إلى الأرض نفسها التي تقوم عليها الغنوصية. وهكذا، فقد أنشأت متصوراً مقارناً بمتصورها.

لقد أصبحت النزعة المضادة للغنوصية شبه غنوصية. وسأحاول أن أبين أن مفهوم الخطيئة الأصلية هو متصور مضاد في عمقه للغنوصية، ولكنه شبيه بالغنوصية في بيانه.

ولكن هذا الجواب الأول يستدعي الجواب الثاني: لا يستطيع همُّ الدفاع عن الدين أن يفسر وحده لماذا ترك اللاهوت المسيحي نفسه ينقاد إلى أرض غريبة عليه. ولما كان ذلك، فيجب البحث في المعنى نفسه، المنقول في شبه الغنوصية، عن أسباب إنشائه. وربما يوجد في تجربة الشر، وفي الاعتراف

بالخطيئة شيء مريع ولا يمكن اختراقه وهو الذي يجعل الغنوصية الميل الدائم للفكر، وسراً للظلم يكون له المفهوم الكاذب للخطيئة الأصلية مثل اللسان المرمز.

ثمة ملاحظة أخيرة قبل أن نغوص في تأملنا: إن معظم أمثلتنا ومعظم استشهاداتنا لسوف نأخذها من القديس أوغسطين. وإن هذا لا مفر منه: إن القديس أوغسطين هو الشاهد على هذه اللحظة التاريخية الكبيرة حيث تشكل المفهوم. وهو الذي قاد أولاً المعركة المضادة للمانوية، ثم المعركة المضادة للبيلاجية*،وفي هذه المعركة ذات الجبهة المزدوجة نشأ المفهوم السجالي والمدافع عن الخطيئة الأصلية. ولكن عملي ليس أيضاً عمل مؤرخ: ليس ما يهمني هو تاريخ المجادلة المضادة للمانوية، ثم المضادة للبيلاجية، ولكن حوافز أغسطين نفسها، تماماً كما نستطيع أن نأخذها على عاتقنا عندما نحاول أن نفكر بما نعترف به وأن نجاهر به.

لست دوغمائيا، ولا مؤرخاً. فأنا أريد بدقة شديدة أن أساهم بما سأسميه ما يقال إنه تأويل (دوغمة) عقيدة الخطيئة الأصلية. وإن هذا التأويل، الاختزالي على مستوى المعرفة، والاسترجاعي على مستوى الرمز، ليقوم في امتداد ما جربته، في مكان آخر، باسم «رمزية الشر»، ويحمل نقد اللغة اللاهوتية منذ مستوى «الرموز المصورة والأسطورية»، مثل الأسر، السقوط، الضياع، التوهان، التمرد، إلى آخره، وحتى مستوى «الرموز العقلانية»، مثل تلك المعبر عنها بالأفلاطونية الجديدة، والغنوصية والآباء.

ـ 1 ـ

إن مفهوم الخطيئة الأصلية بوصفه متصوراً جدالياً ودفاعاً عن الدين، ليعني: أن الشر ليس شيئاً يكون، ولا كائن له، ولا طبيعة، لأنه منا، ولأنه

(*) البيلاجوسية: نظرية الراهب بيلاجوس الذي أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية الإرادة التامة. (المنهل. متر).

عمل الحرية. وإن هذه الأطروحة الأولى، كما سنراها، غير كافية و لا تكشف إلا عن الوجه الأكثر وضوحاً للشر، إنه الوجه الذي نستطيع أن نسميه الشر الحالي، بالمعنى المزدوج، الشر بالفعل والممارسة، وبمعنى الشر الحاضر، في حال كونه يُصنع، أو، كما يمكن أن يقول كيركغارد، بمعنى الشر الذي يطرح نفسه في اللحظة. ومع ذلك، فإنه يجب على هذه الأطروحة الأولى أن تكون مضمونة، هو أنه عندما ستتكلم بعد قليل عن «الخطيئة الأصلية» أو «الطبيعية» يجب أن لا يقودنا إدخال شبه طبيعة للشر إلى ما دون هذا الرفض لشر - الطبيعة، ولشر - الجوهر. وهذا ما سيصنع كل صعوبة المفهوم الكاذب للخطيئة الطبيعية.

ولفهم وفاء هذا المفهوم للتقاليد التوراتية فهماً جيداً ـ على الأقل في هذا الوجه الأول ـ يجب أن يكون ماثلاً في الذاكرة الضغط المعاكس الهائل الذي مارسته الغنوصية خلال عدة قرون على فعل إعلان الإيمان الكنسي. فإذا كانت الغنوصية هي غنوصية، أي معرفة، وعلما، فذلك ـ كما بين هذا جوناس، وكيسبيل، وبويش، وآخرون ـ لأن الشر بشكل أساسي هو بالنسبة إليها يمثل واقعاً مادياً تقريباً، وهو ينبث من الإنسان في الخارج. فالشر هو في الخارج. وإنه ليعد جسدا، وشيئا، وعالما، وقد وقعت النفس فيه. وتعطي خارجية الشر هذه مباشرة ترسيمة شيء من الأشياء، وجوهراً تفسده العدوى. وأما النفس، فتأتي من «مكان آخر»، لتهبط «هنا»، ويجب أن تعود إلى «هناك». ويتخذ القلق الوجودي الذي يوجد في أصل الغنوصية، موقعاً في حيز وفي زمن موجهين. فالكون هو آلة للضياع وللخلاص، إن نظرية سلام المخلص هي علم الكونيات. ويتخذ فجأة كل ما هو صورة، ورمز، وحكمة ـ مثل الضياع، والسقوط، والأسر ـ موقعاً فيما يمكن أن يقال إنه معرفة تلتصق بحرفية الصورة. وهكذا يلد علم دوغمائي للأسطورة، كما يقول بويش، لا يفترق عن التصوير المكاني الكوني. فالكون الذي يريد ناظم الأناشيد أن يغني فيه مجد الله والذي يقول الفيلسوف الرواقي جماله وألوهيته، إن هذا الكون ليس فقط كوناً مؤلها، ولكنه كون مضاد للتأليه، وهو إبليسي إذا ما أمكن قول هذا. وهكذا، فإنه يعطي للتجربة الإنسانية

للشر سنداً لخارجية مطلقة، وللا إنسانية مطلقة، ولمادية مطلقة. فالشر هو حب عالمانية العالم نفسه. وبعيداً عن أن ينبثق الشر «من» الحرية الإنسانية «نحو» غرور العالم، فإنه ينبثق من قوى العلم نحو الإنسان.

وكذلك، فإن الخطيئة التي يعترف الإنسان بها هي أقل من فعل للإساءة وعمل السيء، مما هي حالة كوننا في العالم، ومن بؤس الوجود. فالخطيئة هي قدر مستبطن. ولهذا، فإن الخلاص أيضاً يأتي إلى الإنسان من مكان آخر، من هناك، وذلك عن طريق سحر الخلاص المحض، من غير أية صلة بالمسؤولية، ولا حتى بشخصية الإنسان. وإننا لنرى كيف أن في الغنوصية فإن المعرفة الكاذبة والإيمانية العقلانية، تقومان على التأويل نفسه للشر. ولأن الشر هو شيء وعالم، فإن الأسطورة هي «معرفة». ومن هنا، فإن غنوصية الشر تمثل واقعية للصورة، كما تمثل تحويل الرمز إلى عالم. وهكذا ولد علم الأساطير الدوغمائي الأكثر استيهاماً للفكر الغربي، كما ولد الغش العقلي الأكثر استيهاما، والذي اتخذ اسماً هو: الغنوصية (La gnose).

لقد كرر الآباء اليونانيون واللاتينيون، بإجماع مؤثر ضد هذه المعرفة الغنوصية بالشر: ليس للشر طبيعة، وليس الشر شيئاً. وليس الشر مادة، ولا جوهرا، ولا عالماً. ولا يكون في ذاته، إنه «منا». وما يجب رفضه، ليس فقط الجواب على السؤال، ولكن السؤال نفسه. فأنا لا أستطيع أن أجيب «الشر هو»، لأني لا أستطيع أن أسأل «ما يكون الشر؟»، ولكن فقط «من أين يأتي أننا نصنع الشر؟». فالشر ليس «كان»، ولكنه «فعل».

ومن هنا، فإن الآباء قد أمسكوا بقوة التقاليد غير المنقطعة لإسرائيل وللكنيسة، ما سأسميه تقاليد «التوبة»، التي وجدت في قصة السقوط شكلها المطواع، وتعبيرها الرمزي المثالي. فما ينقله رمز آدم هو أولاً وبشكل أساسي هذا التأكيد أن الإنسان، إن لم يكن الأصل المطلق، فهو على الأقل نقطة انبثاق الشر في العالم. فلقد دخلت الخطيئة عن طريق إنسان واحد إلى العالم. هذا وإن الخطيئة ليست هي العالم، إنها تدخل إلى العالم. وبزمن طويل قبل المعرفة الغنوصية، فإن الياهفيست (مناصر يهوة) ـ أو مدرسته ـ كان قد ناضل

ضد التمثيلات البابلية للشر، والتي كانت تصنع منه قوة معاصرة منذ أصل الأشياء، التي حاربها الله وانتصر عليها قبل تأسيس العالم ومن أجل تأسيس العالم. وإن فكرة مصيبة المخلوق التي عاشت في إبداع بريء، عبر قناة إنسان مثالي، قد أحيت من قبل الأسطورة الكبرى للإنسان الأولي. ولذا، فإن الجوهري في الرمز قد لخص في الاسم نفسه لصانع تاريخ الشر: آدم، أي الأرضي، الإنسان المستخلص من الطين والمقدر للغبار.

إن هذا المدى الوجودي لقصة آدم هو الذي سيجده أغسطين ضد ماني والمانويين. وفي هذه المجادلة الدرامية التي ستضعه خلال يوم في مواجهة مع فورتونا، فإنه سيندد بأسطورة المعرفة الغنوصية بعمق. ولعل النفس المرمية في الشر تستطيع أن تقول لإلهها: أنت الذي رميتني في المأساة، ألست قاس لأنك أردت أن أتألم من أجل مملكتك، والتي لا تستطيع حيالها شيئاً هذه الأمة من الظلمات؟» (نهاية اليوم الأول). وهكذا، فقد صنع أغسطين رؤية أخلاقية محضة للشر حيث يكون الإنسان مسؤولاً مسؤولية كاملة. ولقد استخلصها من رؤية مأساوية حيث لم يعد الإنسان فيها صانعا، ولكنه ضحية لله الذي أقامه هو نفسه، لو لم يكن قاس. ولعل أغسطين في Contra Felicem قد دفع إلى أقصى حد ممكن المتصور الأول للخطيئة الأصلية، وذلك عندما عارض بين إرادة سيئة وطبيعة سيئة. ولما جاء معلقاً على إنجيل متى 12، 33 (إما أن تخلقوا الشجرة الطيبة وثمرها الطيب، أو إما أن تخلقوا الشجرة السيئة وثمرها السيء)، فقد صرخ: إن هذا الـ «إما أن أو إما أن» ليدل على سلطة وليس على طبيعة. ثم يلخص جوهر اللاهوت المسيحي للشر إزاء الغنوصية: «إذا كان ثمة توبة، فذلك لأنه يوجد ذنب. وإذا كان يوجد ذنب، فذلك لأنه توجد إرادة. وإذا كانت توجد إرادة في الخطيئة، فليس ذلك طبيعة ترغمنا» (الفقرة Contra8 Felicem).

وإذ وصلنا إلى هذه النقطة، فإنه يبدو لنا أن متصور الخطيئة كان يجب أن يتجه نحو فكرة عرضية حدوث الشر، ونحو فكرة الشر الذي ينبثق مثل حدث محض غير عقلاني، مثل «قفز» نوعي، كما سيقول كيركغارد. ولكن العقل

المعاصر للأفلاطونية المحدثة لم يكن يملك أي وسيلة لكي يجعل من هذه المفاهيم موضوعات. ولكي يقترب منها، فإنه لم يكن يمتلك مصادر أخرى سوى أن يعيد إنشاء مفاهيم معينة جاءت من الأفلاطونية الجديدة ومأخوذة في سلم درجات الكائن. وهكذا، فإن أغسطين يستطيع أن يقول في Contra Secundinum إن الشر هو «ميل ممن عنده كائن أكثر نحو من عنده كائن أقل» (inclinat abad)، أو أيضاً: «ليس الإخفاق عدماً ولكنه ميل نحو العدم. ذلك لأن الأشياء التي كينونتها أكثر تميل نحو الأشياء التي كينونتها أقل، فليست هذه هي التي تخفق، ولكنها تلك التي تميل والتي مذ ذاك يكون لها كائن أقل من قبل، وليس ذلك بأن تصبح الأشياء التي مالت نحوها، ولكن حين تصبح أشياء أقل، كل شيء يقوم في نوعه الخاص» (المصدر السابق الفقرة 11).

وهكذا، ينشأ مصطلح «الإخفاق» بصعوبة، وإنه ليشبه في هذا رضى موجهاً توجيهاً سلبياً. ويشير العدم هنا، ليس أنطلوجياً إلى قطب مضاد للكائن، ولكن إلى اتجاه وجودي، إلى عكس الاهتداء، كما تقول حرية الاختيار , 16I . 4 - 53, 19.II , 35,

وهكذا، فقد لاحظ أغسطين في هذه اللحظة أن الاعتراف بالشر يجب أن يذهب حتى إلى المفاهيم المستحيلة. «فحركة الاشمئزاز التي نفرضها، تكوّن الخطيئة، لأنها حركة مخفقة، وإن كل إخفاق يأتي من اللا كائن، انظر من أين يستطيع وأعترف من غير تردد أنه ليس من الله (المرجع السابق). وكذلك الحال في الـContra Fortunatum: «إذا كان صحيحاً أن الشهوة هي أصل كل الشرور، فإنه لمن العبث أن نبحث خارج ذلك عن أي نوع آخر من الشر». وسيقول إلى جوليان ديسكلان فيما بعد: «إنك تبحث من أين جاءت الإرادة السيئة؟ إنك ستجد الإنسان» (Contra Julianum)، الفصل 41»

لقد كان هذا المفهوم المستحيل سلبياً جداً من غير شك: إخفاق، ميل، فساد (يشير هذا المصطلح الأخير عند أغسطين إلى «الإخفاق» في «الطبيعة»). وبالإضافة إلى هذا، فإن السير إلى العدم يتميز بصعوبة من المخلوق، الذي يدل فقط على نقصه في أن يكون ذاته، وتبعيته بوصفه مخلوقاً. ولم يكن عند

أغسطين ما يجعل به وضع الشر متصوراً. وقد كان عليه أن يأخذ ثانية من عقيدة الخلق من العدم، التي استخدمت في محاربة فكرة المادة غير المخلوقة (القديمة)، وفي صنع حركة نحو العدم وذلك لكي يحارب فكرة مادة الشر. ولكن سيبقى هذا الميل العدمي على الدوام شراً مميزا بصعوبة في لاهوت مكتوب تعبير الأفلاطونية الجديدة، والعدم الأصلي الذي يشير فقط إلى السمة الكلية، من غير بقية للخلق.

ومع ذلك، فليس هذا الالتباس للعدمين ـ عدم الخلق وعدم العيب ـ هو الذي سيقوم بتفجير هذا المتصور الأول الذي يستمر في أفعال إيماننا تحت عنوان «الفساد»، و«الطبيعة الفاسدة تماما».

لا تأخذ بالحسبان هذه «السلبية» عدداً معيناً من سمات التجربة العبرية والمسيحية التي نقلتها أسطورة آدم والتي لا تمر عبر فكرة «العيب»، و«فساد الطبيعة». وما دام هذا هكذا، فإن هذه السمات هي التي ستبرزها المجادلة المضادة للبيلاجية. وإن هذه السمات هي التي ستضغط لإنشاء مفهوم أكثر إيجابية بكثير ـ وتحديداً مفهومنا عن الخطيئة الأصلية، وعن الفساد الموروث ـ ولإرجاع الفكر إلى طرق تعبير الغنوصية، وذلك بأن تبني له مفهوماً متماسكاً تماسك السقوط ما قبل الكوني للفالانتينيين أو لاعتداء أمير الظلمات تبعاً للمانويين، وباختصار أن تبنى له أسطورة دوغمائية موازية لأساطير المعرفة الغنوصية.

ـ 2 ـ

إن الصفة «أصلي» هي التي يجب علينا إذن أن نشرحها. ولقد رأينا أيضاً أن القديس أغسطين يستعمل التعبير: «naturale peccatuma، per generationem أو genaratim»، الخطيئة الطبيعة أو الوراثية).

وإنه ليشير بذلك أن ليس المقصود هو الخطايا التي نرتكبها، والخطيئة الحالية، ولكن المقصود هو حالة الخطيئة التي نعثر على أنفسنا موجودين فيها ولادة.

وإذا حاولنا أن نعيد بناء نسب المعنى، وهذا ما أسميه طبقات المعنى التي ترسبت في المفهوم، فسنجد، في البداية، ترسيمة تأويلية لا تختزل على الإطلاق إلى أي فلسفة من فلسفات الإرادة: إنها ترسيمة الميراث. وإن هذه الترسيمة لتكون على العكس من تلك التي علقنا عليها حتى الآن، وهي على العكس من الانحدار الفردي. وكذلك، فإنه على العكس من كل بدء فردي للشر، فإن المقصود هو الاستمرار، والدوام، بالمقارنة مع عاهة موروثة منقولة إلى كل الجنس الإنساني عن طريق الإنسان الأول، جد كل البشر.

وتتضامن ترسيمة الميراث هذه، كما نرى، مع تمثيل الإنسان الأول، المنظور إليه بوصفه باعث الشر وناشره. وهكذا، فإن التأمل حول الخطيئة يجد نفسه مرتبطاً بالتأمل الآدمي لليهودية المتأخرة، والذي أدخله القديس بولس في المخزن المسيحي بمناسبة التوازي بين المسيح، الإنسان الكامل، آدم الثاني، والباعث على الخلاص وبين الإنسان الأول، آدم الأول، والباعث على الضياع والهلاك.

إن آدم الأول الذي لم يكن سوى نمط مضاد عند بولس، و«صورة ذلك الذي يجب أن يأتي»، سيصبح بذاته عقدة التأمل. ولذا، فإنه إذا كان سقوط آدم يقطع التاريخ إلى اثنين، فإن مجيء المسيح يقطع التاريخ إلى اثنين. وإن الترسيمتين تتركبان أكثر فأكثر مثل الصور المقلوبة على بعضها. وبذا، فثمة إنسانية قوامها الكمال تسبق السقوط، وكذلك فإن الإنسانية في نهاية الأزمنة تكون تالية لتجلي الإنسان ذي النموذج الأعلى.

وانطلاقاً من نواة المعنى هذه، سيتكون، شيئاً فشيئاً، مفهوم الخطيئة الأصلية، كما ورثه أغسطين نفسه للكنيسة. وإنه لمن المفيد أن نشير إلى أن أغسطين قد تشدد في نص القديس بولس نفسه، وهو النص المكرس لإقامة الموازنة بين آدمي روما الرسالة إلى أهل رومية. 12،5 وما يلي.

إن فردية آدم لا تشكل، بالنسبة إليه أولا، قضية. فآدم شخصية تاريخية، وهو الجد الأول للبشر. وقد ظهر لبعض ألوف السنين فقط قبلنا. ولكن هذا لا

يشكل أيضاً قضية بالنسبة إلى بيلاج والبيلاجيين. فنص توازي آدمي روما 5، 12، 19، يعني حرفياً per unum، أي بوساطة إنسان مفرد. وبالإضافة إلى هذا، فإن الآية 12 قد فهمها أغسطين بمعنى «الذي بسببه» قد وقعنا في الخطيئة. فـ «in quoa» تحيل إلى آدم. وإن التفسير الأوغسطيني، كما نرى، إنما هو تأويل لاهوتي، لأنه إذا كان فيه تعني «الجميع قد جعل خطيئته في آدم»، فإنه لأمر مغرٍ أن نبحث عن الكيفية التي دخل فيها كل البشر إلى كليتي آدم، كما قيل غالباً. وأما إذا كان المقصود، على العكس من ذلك، هو «بوساطة ماذا»، «بالاعتماد على ماذا»، أو «بما إن» الجميع قد مارس الخطيئة، فإن دور المسؤولية الفردية في سلسلة الخطيئة هذه دور محفوظ.

ويجب أن نضيف إلى هذا أن التفسير الأوغسطيني يقلل من شأن كل ما يحدد التأويل الحرفي لدور الإنسان الأول في التأمل الآدمي لبولس. وإن هذا ليكون أولاً لأن هذه الصورة تعد نموذجاً مضاداً لصورة المسيح: «بما إن. . .، كذلك». ثم هناك السيرورة التي تضاف إلى متوازي الصورتين: «إذا كان بسب خطيئة واحد، فكم هم أكثر أولئك الذين يتلقون النعمة. . .»، «حيث تتضاعف الخطيئة، تتزايد النعمة. . .». وأخيرا، فإن الخطيئة، بالنسبة إلى القديس بولس، لم يقم باختراعها الإنسان الأول. إنها بالأحرى سمو أسطوري يتجاوز صورة آدم نفسه. بيد أنها تمر عبر الإنسان الأول بكل تأكيد: بوساطة إنسان واحد. ولكن هذا الواحد هو أقل من العامل الأول، وهذا المؤلف الأول هو أقل من الناقل الأول. فالخطيئة بوصفها سمو تفوق الفردية، التي تجمع كل البشر، من أولهم وصولاً إلينا، وهي التي «تكون» كل واحد مذنبا، وهي التي «تفيض»، وهي التي «تهيمن». وهكذا، فلها سمات كثيرة قابلة أن تكبح تأويلاً قانونياً محضاً وبيولوجياً للوراثة. وما جئت على تسميته السمو الأسطوري للخطيئة عند القديس بولس، وذلك إشارة للسمة فوق الشخصية للكينونات، مثل القانون، والخطيئة، والموت، والجسد، فإنه يقاوم عملية التقنين التي تشق الطريق من خلال مفاهيم بولسانية أخرى، مثل متصور الاتهام: إن الخطيئة، كما تقول الرسالة إلى أهل روما 5، 13، لم تكن تحسب حين لم يكن القانون.

ويمكننا أن نتوقع من ضياع البعد الأسطوري الذي لا يزال حاضراً عند القديس بولس، أن يصل إلى حل السمو فوق الشخصي للخطيئة في تأويل قانوني لعقدة الذنب الفردية التي تصححها النزعة البيولوجية للنقل الوراثي.

إن أغسطين هو المسؤول عن الإعداد الكلاسيكي لمفهوم الخطيئة الأصلي وعن إدخاله إلى المخزن الدوغمائي للكنيسة، وذلك على قدم المساواة مع علم المسيحية، بوصفها فصلاً من فصول مذهب النعمة.

وهنا يجب أن يوزن دور المنازعة المضادة للبيلاجية وزنه الحق. إذ من المؤكد أن الخصومة ضد البيلاجية قد كانت حاسمة، على الرغم، وهذا ما سنراه، من أنها لا تعفو من البحث، في النمو الداخلي للفكر عند أغسطين، عن الحافز العميق لعقيدة الخطيئة الأصلية.

يقع بيلاج فعلاً في الخط الإرادي للكتابات المضادة للمانويين. ففي كتابه «تعليق على رسائل القديس بولس الثلاث عشرة»، الذي نشره سوتير، نجده يستخلص كل النتائج من نزعة إرادية متماسكة: كل واحد يخطىء لذاته، والله العادل إذ لا يريد شيئاً غير معقول لا يعاقب إنساناً بخطيئة آخر هو غريب عنه جذرياً. ومذ هذا، فإن الـ «في آدم»، التي يقرأها كل الناس أو تقريباً في الرسالة إلى أهل روما 5، لا يمكن أن تعني سوى علامة محاكاة. فـ «في آدم» تعني «مثل آدم». ولما كان بيلاج رجلاً صارما ومتشددا، فإنه، بشكل جذري، لا يشك مطلقاً أن الإنسان لا يستدعي عجزه الخاص وقدرة الخطيئة إلا لكي يعتذر ولكي يعفي نفسه من رغبته في عدم الخطيئة. ولهذا، يجب القول إن الأمر يعود دائماً للإنسان في القدرة على عدم الخطيئة، أستطيع ألا أقع في الخطيئة، وهكذا، فقد كان بيلاج في الخط المستقيم لما يمكن أن نسميه «احتمال» الشر، والذي رأينا أنه موضوع توراتي أصيل: «أقترح عليك الموت أو الحياة، البركة أو اللعنة. فاختر الحياة إذن». وإنه لمن أجل مثل هذه النزعة الإرادية، المدفوعة إلى حدود احتمال متماسك، فإن «الخطيئة الطبيعية» المؤولة بوصفها خطيئة موروثة لا يمكن أن تعني سوى سقوط في المانوية. «إنك لم تغتسل أبداً من أسرار ماني». هذا ما سيقوله فيما بعد جوليان ديكلان لأغسطين.

ومن أجل مقاومة تأويل بيلاج، الذي يفرغ الجانب المظلم من الخطيئة بوصفها قدرة تغطي كل البشر، فقد ذهب القديس أغسطين إلى النهاية القصوى لمفهوم الخطيئة الأصلية، وذلك بإعطائه أكثر فأكثر معنى عقدة ذنب ذات سمة شخصية تستحق قانوناً عقوبة الموت من جهة، ومعنى العاهة الموروثة ولادة من جهة أخرى.

ولكن إذا كان بإمكاننا أن نعزو للمجادلة المضادة للبيلاجية الصلابة المذهبية والمنطق الخاطىء للمفهوم، فإننا لا نستطيع أن نعزو إليه حافزه العميق. ومع أن أغسطين كان يتابع خط الإراديين ضد أصحاب المعرفة الغنوصية، إلا أنه كان متجها، بتجربة اهتدائه نفسها، وبالتجربة الحادة لمقاومة الرغبة، وبعادة الإرادة الطيبة، أن ترفض بكل قواها، الفكرة البيلاجية عن الحرية من غير طبيعة مكتسبة، ومن غير عادة، ومن غير تاريخ، ومن غير زاد. والتي قد تكون في كل واحد منا نقطة فريدة ومعزولة لعدم تحديد مطلق للخلق. وقد كانت نهاية الكتاب الثامن من «الاعترافات» شاهداً على هذه التجربة، التي تذكر بالقديس بولس وتبشر بلوثير، وشاهداً على إرادة تتجاوز نفسها وتخضع إلى قانون آخر غير ذاتها.

إن البرهان الحاسم على أن المجادلة مع بيلاج لا تفسر كل شيء، هو أننا نجد في «دراسة إلى في «سميليسيان» سنة 397 ـ إذن أكثر من خمسة عشر عاماً قبل الدراسة الأولى ضد البيلاجية («le de peccatorum meritis et remissione» كتبت ضد Celestius في سنة 5,414) ـ العبارة النهائية المطلقة عن الخطيئة الأصلية. فللمرة الأولى، لم يعد أغسطين يتكلم فقط عن «ألم موروث»، ولا عن «عادة سيئة»، كما في الدراسات السابقة، ولكن عن ذنب موروث، يعني هذا إذن أنه تكلم عن خطأ يستحق عقوبة، سابق على كل خطأ شخصي ومرتبط بحدث الولادة نفسه.

كيف حدثت هذه الخطوة؟ لقد كان ذلك في التأمل في رسالة بولس إلى أهل رومية 29 ـ 9,10، التي أزاحت المركز التفسيري للمناقشة: لم يعد الأمر كما كان في روما 5، حيث الأطروحة المضادة للرجلين ـ آدم والمسيح ـ ولكن ازدواجية

اختيار الله: «لقد أحببت يعقوب وكرهت عيسو». «يرحم من يشاء ويقسي من يشاء». فقضية الشر إذن، هي قضية النموذج المضادة ولكن ليس النموذج المضاد الإنسان ـ المسيح، بل النموذج المضاد للفعل المطلق لله: الاختيار. وهذا النموذج المضاد هو: النبذ. ولمعاضدة عدل هذا النبذ، الموازي للاختيار، فإن أغسطين يطرح ذنب عيسو منذ قبل ولادته. هنا، يربط النص المشهور القضاء وذنب الولادة: «يشكل كل البشر ما يشبه كتلة من الخطيئة وعليهم دين من الاستغفار إزاء العدل الإلهي وسيادته. ويستطيع الله أن يطالب بهذا الدين أو أن يسقطه من غير أن يرتكب ظلماً. وإنه لفعل من أفعال الدائنين المتعجرفين تقدير من تجب مطالبته، ومن يجب إسقاط الدين عنه» (1، 2، 16).

هذه هي الصورة الجميلة للطين وللخزفي المستعملة لتعيين العدوى التي انتقلت إلى كل البشر من الإنسان الأول.

لن أتابع تراكم الحجج أثناء المعركة القاسية ضد سيليستيوس أولا، وذلك بدءاً من سنة 412، ثم ضد بيلاج، وذلك بدءاً من سنة 415، وأخيراً جوليان ديكلان الذي يعد بيلاجياً أكثر من الزاهد بيلاج. فالحجة القانونية لم تكف، من جهة، عن التضييق والصلابة: يمثل التذنيب الجماعي للإنسانية تبرئة لله. ولقد يدفع همُّ التماسك إلى القول بما إن الخطيئة تعد على الدوام إرادية ـ وإلا فماني يمتلك الحق ـ ، فيجب على إرادتنا، حتى قبل ممارستها، أن تكون ضمن الإرادة السيئة لآدم. وإذا كان هذا هكذا، فيجب الكلام عن إرادة ذات طبيعة من أجل إنشاء ذنب للأطفال في بطن أمهاتهم. ومن جهة أخرى، فإنه من أجل محاربة أطروحة بيلاج حول المحاكاة التي قام بها البشر لآدم، يجب البحث في «الولادة» عن ناقل هذه العاهة، مع احتمال انعاش التداعيات القديمة للوعي العتيق بين دنس وجنس. وهكذا، فقد تبلور هذا لمفهوم ذنب الموروث، يحتجز في مفهوم غير منطقي مقولة قانونية ـ الجريمة الإرادية الخاضعة للعقاب ـ ، ومقولة بيولوجية ـ وحدة النوع الإنساني جيلاً فجيلاً. وإنني لن أتردد في القول إنني أريد أن أقول من منظور إبيستيمولوجي، لا يمثل

هذا المفهوم بنية عقلانية مختلفة عن مفاهيم الغنوصية: إنه سقوط تجريبي مسبق لفالانتان، لإمبراطورية الظلمات تبعاً لماني، إلى آخره.

يبقى الشر، المضاد للمعرفة الغنوصية في أصله وقصده، إنسانياً بشكل تام. وقد أصبح مفهوم الخطيئة الأصلية شبه معرفة غنوصية، بمقدار ما تعقلن. وإنه ليشكل من الآن فصاعداً الحجر الأساس لأسطورة دوغمائية تقارن بحجر الزاوية للمعرفة الغنوصية من منظور إبيستيمولوجي. وبالفعل، فإنه من أجل عقلنة النبذ الإلهي ـ الذي لم يكن يمثل عند القديس بولس سوى النموذج المضاد للانتخاب ـ فإن القديس أغسطين قد بنى ما غامرت فسميته شبه المعرفة الغنوصية. وبكل تأكيد، فإن السر الإلهي بالنسبة إلى أغسطين يبقى كاملا، ولكن هذا هو سر الانتخاب: لا أحد يعرف لماذا يغفر الله لهذا وهذا وليس لذاك الآخر. وعلى العكس من ذلك، فإنه لا يوجد للنبذ سر: إنما يكون الانتخاب بالنعمة، والضياع بالحق، وإنه لمن أجل تبرير هذا الضياع للحق، فقد بنى أغسطين فكرة الذنب بالطبيعة، والموروثة من الإنسان الأول، والمؤثرة بوصفها فعلا، وتقوم عليها العقوبة بوصفها جريمة.

وإني لأطرح حينئذ السؤال التالي: هل تختلف سيرورة التفكير هذه، بالنسبة إلى الجوهري فيها، عن سيرورة التفكير لأصدقاء أيوب التي تفسر للمتألم العادل عدالة آلامه؟ أليس القانون القديم للأجر، والذي غلبه، على مستوى عقدة الذنب الجماعية لإسرائيل، حزقيال وأرميا، هو الذي يثأر لنفسه على مستوى الإنسانية جمعاء؟ ألا يجب التنديد بعلم العدل الإلهي الخالد ومشروعه المجنون لتبرير الله، ـ بينما هو الذي يبررنا؟ ثم أليست المماحكة غير المعقولة لمحامي الله هي التي تسكن الآن القديس الكبير أغسطين؟

و لكننا سنقول حينئذ كيف يعد مفهوم الخطيئة الأصلية جزءاً من التقاليد الأكثر استقامة في المسيحية؟ ولن أتردد في القول إن بيلاج يستطيع أن يكون على صواب ألف مرة ضد المفهوم الخاطئ للخطيئة الأصلية، بينما القديس أغسطين يمرر من خلال هذه الأسطورة الدوغمائية شيئاً مهماً كان قد تجاهله بيلاج تماماً. ولربما كان بيلاج على صواب دائماً ضد أسطورة الخطيئة

الأصلية، وبشكل أساسي ضد أسطورة آدم. ولكن كان أغسطين على صواب الدوام من خلال أسطورة آدم هذه وعلى الرغم منها.

وهذا ما أريد أن أحاول إظهاره في نهاية هذا العرض. فلقد جاءت اللحظة لتطبيق قاعدة الفكر التي اقترحتها حين بدأت: لقد قلت يجب فك المفهوم. ويجب العبور عبر إخفاق المعرفة لكي يصار إلى العثور ثانية على القصد المستقيم، والمعنى الحق، والمعنى الكنسي. وسأقترح أن يستطيع هذا المعنى الحق ألا يظل مفهوماً، وأن يكون رمزاً ـ رمزاً عقلانيا، ورمزاً من أجل العقل ـ لما نعلن عنه من الأعماق ولما هو الجوهري الأكثر في الاعتراف بالخطايا.

ـ 3 ـ

ماذا أريد أن أقول برمز عقلاني؟ أريد أن أقول إنه ليس للمفاهيم تماسك ذاتي، ولكنها تحيل إلى تعبيرات متماثلة. وإنها كذلك ليس لعيب في الدقة، ولكن لإفراط في المعنى. وما يجب سبره إذاً في مفهوم الخطيئة الأصلية، ليس عيبها في الوضوح، ولكن ظلام غناها المتماثل. ويجب مذ ذاك الرجوع القهقرى: فعوضاً عن الغوص أكثر في التأمل، فإن الأجدى في العودة إلى الحمولة الهائلة لمعنى المضمون في «رموز» سابقة على العقلانية كتلك التي تحتويها التوراة، وذلك قبل أي إنشاء للغة مجردة: متاهة، تمرد، أخطأ الهدف، طريق منحنٍ ومتعرج، أسر الأسر المصري، ثم السبي البابلي، حيث أصبح رقماً للشرط الإنساني في مملكة الشر.

لقد كان الكتاب التوراتيون يستهدفون، بوساطة هذه الرموز، الوصفية أكثر مما هي تفسيرية، بعض السمات الغامضة والهجاسية للتجربة الإنسانية للشر. وذلك لأن هذه السمات لا تستطيع أن تمر في المفهوم السلبي المحض للعيب. فما هي إذن هذه السمات الخاصة بالاعتراف بالخطايا التي تقاوم كل تسجيل في اللسان الإرادي للكتابات المضادة للمانويين، ولكل تأويل عن طريق الميل الواعي للإرادة الفردية؟

وسأشير في تجربة الندامة هذه إلى ثلاث سمات مهمة. ثمة أولاً ما أسميه «واقعية» الخطيئة: إن وعي الخطيئة لا يعد قياساً لها. فالخطيئة هي وضعي الحقيقي أمام الله. ف «أمام الله» وليس وعيي هو قياس الخطيئة. ولهذا، يجب وجود آخر، نبي، للتنديد بها. وذلك لأن أي وعي بالذات للذات نفسها لا يكفي، ولا سيما أن الوعي هو نفسه متضمن في الوضع ويجعل من نفسه كذبة ونية سيئة. ولا يمكن لواقعية الخطيئة هذه أن تستعاد في التمثيل القصير جداً والواضح جداً لميل واعٍ للإرادة. وإن هذا ليعد بالأحرى متاهة للكائن، ودُرْجه للكينونة أكثر جذرية من أي فعل مفرد. وهكذا، فإن أرميا يقارن الميل السيء للقلب القاسي بسواد جلد الأثيوبي وببقع الفهد (23، 13). ويسمي حزقيال «قلباً من حجر» هذه القساوة لوجود أصبح عصياً على النداء الإلهي.

السمة الثانية: إن وضع الخطيئة، بالنسبة إلى الأنبياء، غير قابل للاختزال إلى مفهوم للذنب الفردي، أي كما طوره العقل الإنساني القانوني اليوناني الروماني، وذلك بغية إعطاء قاعدة من العدل لمصلحة العقوبة عن طريق المحاكم. ويمتلك هذا الوضع بعداً مشتركاً بين الجماعة دفعة واحدة: إن البشر مدمجون فيه جسداً. وهذه هي خطيئة صور، وإدوم، وجلعاد، وهي خطيئة يهوذا. وثمة «نحن» ـ ال «نحن المخطئون البؤساء» في الطقس الديني ـ التي تعلن عن نفسها في الاعتراف بالخطايا. وإن هذا التضامن البيولوجي المنتقل والتاريخي المنتقل للخطيئة، يصنع الوحدة الميتافيزيقية للجنس البشري. وهي أيضاً غير قابلة للتحليل إلى ميول متعددة للإرادة الإنسانية الفريدة.

السمة الثالثة: لقد دلت تجربة توبة إسرائيل من قبل على وجهة أكثر ظلمة للخطيئة. وإن هذا الوجه لا يمثل حالة فقط، أو وضعاً غاص الإنسان فيه، ولكن يمثل قدرة ارتبط بوساطتها، وأسراً وقع فيه. ومن هنا، فإن هذا يمثل عجزاً أساسياً أكثر مما هو حركة ميل. هذه هي المسافة بين ما أريد وما أستطيع. وهذه هي الخطيئة بوصفها «بؤساً».

ولقد أبرز القديس بولس أيضا، في تجربته عن الاهتداء، هذا الوجه للعجز، وللعبودية، وللسلبية، إلى درجة بدا فيها أنه سلَّم لمفردات المعرفة

الغنوصية: هكذا، فإنه يتكلم عن «قانون الخطيئة الكائن في أعضائنا». وتمثل الخطيئة بالنسبة إليه قدرة شيطانية، وعظمة أسطورية، فهي مثل الناموس والموت. إنها «تسكن» الإنسان أكثر من إنتاج الإنسان لها وافتراضه لوجودها. وإنها «لتدخل» إلى العالم، و«تتدخل»، و«تكثر»، و«تهيمن».

وكما نرى، فإن هذه التجربة، أكثر من أي تجربة أخرى، تنفلت من كل جانب خارجة على التفاخر الإرادي لكتابات أغسطين الأولى. فلنفكر بالصيغة الواردة في «دراسة الحرية». ولكي نقول ذلك بكلمة، فإن هذه التجربة توجه نحو فكرة شبه الطبيعية للشر، وتجذب على نحو خطير إلى جانب القلق الوجودي الذي كان في أصل الغنوصية. وتميل تجربة الامتلاك، والربط، والأسر، إلى فكرة الإحاطة من الخارج، وإلى فكرة العدوى عن طريق الجوهر السيء الذي يشكل مصدراً للأسطورة المأساوية للغنوصية.

لعلنا نكون قد بدأنا برؤية الوظيفة الرمزية للخطيئة الأصلية. وسأقول شيئين. أولا، إن هذه الوظيفة هي عين وظيفة قصة السقوط، وهي التي توجد، ليس على مستوى المفاهيم، ولكن على مستوى الصور الأسطورية. ولهذه القصة قدرة رمزية هائلة، لأنها تكثف في نموذج شامل للإنسان كل ما هو مجرب بشكل عابر ويقر المؤمن به تلميحاً. وبعيداً عن أن يشرح هذا التاريخ أي شيء ـ وإلا فلن يكون سوى أسطورة مفسرة للأسباب مثل كل حكايات الشعوب ـ فإنه يعبر، بوساطة الإبداع الفني، عن العمق غير المعبر عنه ـ وغير القابل أن يعبر عنه بلسان مباشر وواضح ـ للتجربة الإنسانية. ويمكننا إذن أن نقول إن قصة السقوط هي قصة أسطورية، ولكن سيفوتنا معناها إذا وقفنا عند هذا الحد. ومن هنا، فإنه لا يكفي إقصاء الأسطورة عن التاريخ، بل يجب استخلاص الحقيقة التي ليست تاريخية. ولقد أصاب «س. هـ. دود»، عالم اللاهوت في كامبريدج، في كتابه الصغير الرائع: «التوراة اليوم»، بدقة عندما عزا إلى أسطورة آدم الوظيفة الأولى، أي وظيفة جعل التجربة المأساوية للمنفى تجربة عالمية في الجنس الإنساني: «هذا هو القدر المأساوي لإسرائيل، مسقطاً على الإنسانية جمعاء. وإن كلام الله الذي أخرج الإنسان من الجنة، هو كلام

الحكم الذي بعث بإسرائيل إلى المنفى، وإنه ليرقى إلى تطبيق عالمي» (تر. فر. ص117). ليست الأسطورة إذن بوصفها هكذا، هي كلام الله. وذلك لأن معناها الأول قد يستطيع أن يكون مختلفاً تماماً. وإن سلطته «الموحية» والمتعلقة بالشرط الإنساني في مجموعه هي التي تشكل معناه «الموحى به». وثمة شيء قد اكتُشف، وتميز، وهو من غير الأسطورة سوف يبقى مغطى، ومخفياً.

ولكن هذه الوظيفة في جعل تجربة إسرائيل تجربة عالمية في الجنس الإنساني، لا تمثل كل الشيء: تكشف أسطورة آدم في الوقت نفسه عن الوجه الغامض للشر، بمعنى لو أن كل واحد منا يبدأه، ويدشنه ـ وهذا ما رآه بيلاج جيداً ـ وكذلك كل واحد منا يجده، يجده من قبل هنا، في ذاته، وخارج ذاته، وقبله. فالشر هو ماثل هنا مسبقاً بالنسبة إلى كل وعي يستيقظ مع تحمل المسؤولية. وإن الأسطورة، إذ تحمّل جداً بعيداً أصل الشر، فإنها تكتشف وضع كل إنسان: لقد حصل هذا من قبل. وأنا لا أبدأ الشر. أنا أكمله. فأنا متورط فيه. للشر ماض، إنه ماضيه. وإنه تقاليده الخاصة. وهكذا، فإن الأسطورة تعقد في صورة الجد للجنس الإنساني كل هذه السمات التي عددناها منذ قليل: واقع الخطيئة السابق على كل وعي، والبعد الجماعي للخطيئة الذي لا يقبل الاختزال إلى المسؤولية الفردية، وعدم قدرة الإرادة التي تغطي كل خطأ حالي. وإن هذا الوصف الثلاثي الذي يمكن للإنسان المعاصر أن يمفصله، وأن يبلوره في رمز «القبل» الذي جاءت أسطورة الإنسان الأول تجمعه. ولقد نرى أننا نقف هنا على مصدر ترسيمة الوراثة التي عثرنا عليها في أساس التأمل حول آدم للقديس بولس وللقديس أغسطين. ولكن معنى هذه الترسيمة لا يظهر إلا إذا تخلينا تماماً عن إسقاط صورة آدم في التاريخ، وإلا إذا أولناها بوصفها «نموذجا»، وبوصفها «نموذج الإنسان العجوز». وما يجب عدم فعله، هو عدم الانتقال من الأسطورة إلى علم الأسطورة. فنحن لن نقول كفاية مقدار السوء الذي صنعه التأويل الحرفي للمسيحية، ويجب أن نقول «تاريخانية» أسطورة آدم. فلقد أقحمها في تعليم تاريخ مستحيل وفي تأملات عقلانية كاذبة

حول الانتقال شبه البيولوجي لذنب شبه قانوني لخطأ إنسان آخر، مبعد في ليل الأزمنة، في مكان ما بين إنسان جاوه* والإنسان الأحفوري. وكذلك نجد، في السياق نفسه، أن الكنز المخفي في الرمز الآدمي قد بدد. وهكذا، فإن العقل القوي، والإنسان العاقل من بيلاج إلى كانت، وفويرباخ، وماركس أو نيتشه، سيكون على صواب دائماً ضد الأسطورة، في حين سيفسح الرمز المجال دائماً للتفكير بعيداً عن كل نقد اختزالي. فما بين التاريخانية الساذجة للأصولية وما بين النزعة الأخلاقية النازفة للعقلانية ينفتح طريق تأويل الرموز.

سيعترض عليَّ هنا بأني أوليت العناية فقط للرمز على المستوى الأسطوري ولنقل على مستوى القصة الياهيوية من السقوط، ولكن ليس على الإطلاق للرمز على المستوى العقلاني، أي على مستوى مفهوم الخطيئة الأصلية التي كانت بالأحرى موضوع هذا الدرس. ألم أقل فعلاً إن هذا المفهوم يمتلك الوظيفة الرمزية نفسها التي تمتلكها قصة السقوط في سفر التكوين؟ وهذا صحيح، ولكنه ليس سوى نصف المعنى، فمن جهة يجب القول إن المفهوم يحيل إلى الأسطورة وإن الأسطورة تحيل إلى تجربة التوبة في إسرائيل القديمة وفي الكنيسة. ولذا، فإن التحليل القصدي سيذهب من العقلانية الكاذبة إلى التاريخ الكاذب، ومن التاريخ الكاذب إلى المعاش الكنسي. ولكن يجب السير في المسار المعاكس: ليست الأسطورة تاريخاً مزعوماً فقط، إنها معبرة. وهي بوصفها هكذا، فإنها تكشف عن بعد للتجربة التي من غيرها قد تبقى من غير تعبير، وكذلك أيضا، قد تجهض بوصفها تجربة معاشة. ولقد اقترحنا بعض التجليات الخاصة بالأسطورة. فهل يجب القول إن سيرورة العقلنة، التي ابتدأت بالتأمل الآدمي للقديس بولس، والتي وصلت إلى المفهوم الأوغسطيني عن الخطيئة الأصلية، تحتاج أن تكون مجردة من المعنى الخاص الذي لا يكون سوى معرفة كاذبة أضيفت إلى الأسطورة المأولة تأويلاً حرفياً والمقامة كتاريخ كاذب؟

(*) إنسان جاوه: إنسان بدائي منقرض وجدت بقاياه في جاوه (مترجم).

إنني أرى الوظيفة الجوهرية للمفهوم ـ أو للمفهوم الكاذب ـ الخطيئة الأصلية في الجهد من أجل الحفاظ على مكتسب التصور الأول، أي إن الخطيئة ليست طبيعة، ولكن إرادة، وإنها كذلك لكي تدمج بهذه الإرادة شبه طبيعة للشر. وفي هذه الطبيعة الشبيهة التي تعطل مع ذلك ما ليس طبيعة ولكن إرادة، فإن أغسطين يلاحق الشبح العقلاني. وإننا لنرى هذا في مقال «استدراكات» حيث يعيد أغسطين تناول التأكيد المضاد لمانوية شبابه: «إن البحث عن الخطيئة لا يكون إلا في الإرادة». ويرمي البيلاجيون بهذا التأكيد على رأسه الآن، وإنه ليجيب: إن الخطيئة الأصلية للأطفال «قد قيلت من غير محال إرادي، لأنه تم الاتصال بها على إثر الإرادة السيئة للإنسان الأول والتي هي موروثة على نحو من الأنحاء» (I,13,5). ثم يقول بعد ذلك بأن الخطيئة التي نحن متورطون في ذنبها هي عمل الإرادة (I,15,2)، ويوجد هنا شيء يائس من منظور التمثيل المفهومي، وجد عميق من منظور الميتافيزيقا: يوجد شبه الطبيعة في الإرادة نفسها. فالشر هو ضرب من عدم الإرادة في الإرادة نفسها، وليس أيضاً إزاءها، ولكن فيها، وهذه هي عبودية الإرادة. ولهذا يجب ببشاعة مزج مفهوم قانوني للاتهام لكي يكون إراديا، مع مفهوم بيولوجي للوراثة، يكون غير إرادي، ومكتسبا، ومصاباً به. وبالمناسبة نفسها، فإن التحول يرفع إلى المستوى نفسه من العمق. فإذا كان الشر على المستوى الجذري من «التوليد» بالمعنى الرمزي وليس الواقعي، فإن التحول يكون هو نفسه «إعادة توليد». وسأقول إنه مع الخطيئة الأصلية يتكوَّن النموذج المضاد لإعادة التوليد، والنموذج المضاد للولادة الجديدة وذلك بوساطة مفهوم محال. وإنه لبفضل هذا النموذج المضاد، فإن الإرادة تظهر فيه محملة بتأسيس سلبي ومنخرط في سلطة حالية للمداولة وللاختيار.

ولكن حينئذ ـ وسأنهي حول هذه التحذيرات الثلاثة:

1) إنه ليس لنا الحق على الإطلاق أن نفكر في مفهوم الخطيئة الأصلية ـ الذي ليس، مؤخوذاً في ذاته، سوى أسطورة معقلنة ـ كما لو أنه يمتلك قوامه الخاص به: إنه يوضح الأسطورة الآدمية، كما أن هذه توضح تجربة توبة

إسرائيل. ولذا، يجب العودة دائماً إلى الاعتراف بالخطايا في الكنيسة.

2) ليس لنا الحق على الإطلاق أن نفكر «بالشر الموجود هنا من قبل» خارج الشر الذي نطرحه. فهنا يكون من غير ريب السر الأخير للخطيئة: إننا نبدأ الشر، وإنه ليدخل بنا إلى العالم، ولكننا لا نبدأ الشر إلا انطلاقاً من شر موجود هنا مسبقا، وإن ولادتنا لتكون رمزه الذي لا يخترق.

3) ليس لنا الحق على الإطلاق أن نفكر لا في الشر الذي نبدأه، ولا في الشر الذي نجده خارج كل مرجع يحيل إلى تاريخ الخلاص. فالخطيئة الأصلية ليست سوى نموذج مضاد. وما دام هذا هكذا، فإن النموذج والنموذج المضاد ليسا فقط متوازيين، ولكن توجد حركة من الواحد نحو الآخر، كما يوجد «كم هو أكثر»، و«بالأحرى»: «حيث كثرت الخطيئة، هناك طفحت النعمة» (رسالة إلى أهل رومية 5، 20).

هيرمينوطيقا الرموز وفكر فلسفي

(1)

إن قصد هذه الدراسة هو وضع نظرية عامة للرمز بمناسبة رمز بعينه أو مجموعة محددة من الرموز: رمز الشر.

وإن الاهتمام الذي تنتظم حوله هو التالي: كيف يمكن لفكرة نفذت ذات مرة إلى الإشكالية الواسعة للرمزية وللسلطة الكاشفة عن الرمز أن تستطيع التطور تبعاً لخط العقلانية وللدقة التي هي دقة الفلسفة منذ أصولها؟ وباختصار كيف يمكن تمفصل التفكير الفلسفي على هيرمينوطيقا الرموز؟

سأقول، بادئ ذي بدء، بعض الكلمات عن السؤال نفسه.

ثمة تأمل حول الرموز حدث فجأة في لحظة معينة من لحظات التفكير، ليجيب على وضع معين للفلسفة وربما للثقافة الحديثة. وإن هذا اللجوء إلى العتيق، وإلى الليلي، وإلى الحلمي، والذي هو منفذ أيضاً إلى نقطة ولادة اللسان، ليمثل محاولة من أجل الهروب من مصاعب قضية نقطة الانطلاق في الفلسفة.

وإننا لنعرف الهروب المتعب، إلى خلف الذي قام به التفكير، بحثاً عن

الحقيقة الأولى، وبشكل أساسي أكثر أيضا، بحثاً عن نقطة الانطلاق الجذرية التي يمكن ألا تكون على الإطلاق الحقيقة الأولى.

ربما يجب علينا أن نكابد من الخيبة التي تتعلق بفكرة الفلسفة من غير افتراض مسبق من أجل الوصول إلى الإشكالية التي سنستدعيها. وعلى عكس فلسفات نقطة الانطلاق، فإن تأملاً حول الرموز سينطلق بقوة اللسان وقوة المعنى الموجود دائماً هنا بشكل مسبق. إنه ينطلق من وسط اللسان الذي حدث من قبل حيث قيل كل شيء في السابق وذلك على نحو ما. وإنه ليريد أن يكون الفكر، ليس من غير افتراض مسبق، ولكن في كل هذه الافتراضات المسبقة ومعها. وبالنسبة إليه، فإن المهمة الأولى ليست في أن يبدأ، ولكن في أن يتذكر من وسط الكلام.

ولكننا إذ نعارض إشكالية الرمز بالبحث الديكارتي والهوسرلي منذ الانطلاق، فإننا نربط هذا الفكر ربطاً وثيقاً بمرحلة معينة من مراحل الخطاب الفلسفي. وربما تجب الرؤية بشكل أوسع: إذا كنا نثير قضية الرمز الآن، وفي هذه المرحلة من مراحل التاريخ، فإن هذا بالارتباط مع سمات معينة من سمات «حداثتنا» ومن أجل الرد على هذه الحداثة نفسها. وتتمثل اللحظة التاريخية لفلسفة الرمز في لحظة النسيان وكذلك في لحظة البعث: إنه نسيان تجليات القداسة، ونسيان علامات المقدس. وضياع للإنسان نفسه ككائن ينتمي إلى المقدس. ويعد هذا النسيان، كما نعلم، المقابل للمهمة العظيمة في إطعام البشر، وفي إشباع الحاجات بالسيطرة على الطبيعة بوساطة التقانة الكوكبية. وإن الاعتراف المعتم لهذا النسيان هو الذي يحركنا ويوجهنا لكي نرمم اللسان الكامل. وإنه لفي العصر نفسه حيث يصبح لساننا أكثر دقة، وأكثر تواطؤا، وبكلمة أكثر تقانة، وأكثر أهلية لهذه الصياغات الكاملة التي تسمى تحديداً المنطق الرمزي (سنعود فيما بعد إلى هذا الالتباس المفاجئ لكلمة الرمز)، فإنه لفي عصر هذا الخطاب نفسه نريد أن نحمل لساننا ثانية، ونريد أن ننطلق من أوج اللسان. والحال فإن هذا يعد أيضاً هدية من هدايا «الحداثة». وذلك لأننا نحن المحدثين، نعد أناس فقه اللغة، والتفسير، والظاهراتية، والتحليل

النفسي، وتحليل اللسان. وهكذا، فإن هذا هو العصر نفسه الذي يطور إمكانية إفراغ اللسان وإمكانية ملئه مجدداً. ولقد يعني هذا إذن ليس ندم الأطلنطيديات المندثرة هو الذي ينعشنا، ولكنه الأمل في إعادة إبداع اللسان. وإننا لنريد، بعيداً عن صحراء النقد، أن نكون مدعويين مجدداً.

«إن الرمز يطلق التفكير»: تقول هذه الحكمة التي تفتنني شيئين. فالرمز يطلق، وأنا لن أضع المعنى، ذلك لأنه هو الذي يطلق المعنى، ولكن ما يطلقه هو «الفكر»، والفكر بماذا. ويأتي الموقف انطلاقاً من الهبة. وتوحي العبارة إذن بأن كل شيء كان قد قيل لغز، ومع ذلك فيجب البدء دائماً وإعادة البدء في سعة التفكير. وإن هذا التمفصل للفكر المعطى لنفسه في مملكة الرموز وللفكر الطارح والمفكر، هو الذي أريد أن أفاجئه وأفهمه.

1 ـ نظام الرمز

ماذا يساوي مثل رمزية الشر بالنسبة إلى بحث هو في مثل هذه السعة؟ هذا محك رائع من عدة وجهات.

1 ـ إنه لمن الرائع أنه خلف كل لاهوت، وكل تأمل، بل وخلف أي إنشاء أسطوري، فإننا ما زلنا نلتقي رموزاً. وتمثل هذه الرموز البدائية اللسان الذي لا يستبدل لميدان التجربة الذي نسميه تجربة «الاعتراف»، باختصار. ولا يوجد بالفعل لسان مباشر، غير رمزي، للشر الذي نتلقاه، نتألم منه أو نسببه فأن يعترف الإنسان بأنه مسؤول أو يعترف بأنه فريسة للشر الذي يحاصره، فإنه يقوله أولاً ودفعة واحدة في رمزية نستطيع أن نرسم لها تمفصلاتها بفضل الشعائر المختلفة «للاعتراف» الذي أوَّله لنا تاريخ الأديان.

وسواء كان القصد من صورة بقعة الوسخ في التصور السحري للشر بوصفه دنسا، أم لصور الانحراف، والطريق المنحني، والانتهاك، والتيهان، في المتصور الأكثر أخلاقية للخطيئة، أم لتصور الثقل، أم الحمولة، في التجربة الأكثر داخلية للذنب، فإنه على الدوام انطلاقاً من دال الدرجة الأولى المستعار من تجربة الطبيعة ـ التماس، وتوجه الإنسان في المكان ـ يتشكل رمز الشر.

ولقد سميت رموزاً بدائية هذا اللسان البدائي وذلك لكي يتميز من الرموز الأسطورية التي تعد أكثر تمفصلاً بكثير، وتشتمل على سعة القصة، مع الشخصيات، والأماكن والأزمنة الخرافية، كما تحكي بداية هذه التجربة ونهايتها والتي تتمثل رموزها الأولى في الاعتراف.

وتظهر هذه الرموز الأولية بوضوح البنية القصدية للرمز. فالرمز علامة، وهو ككل علامة يهدف إلى أبعد من شيء ما ويقدر بالنسبة إلى هذا الشيء. ولكن ليست كل علامة رمزاً. فالرمز يظهر في ما يستهدفه قصدية مضاعفة: يوجد بادئ ذي بدء قصدية أولى أو حرفية. وهي، ككل قصدية دالة، تفترض انتصار العلامة المتعارف عليها على العلامة الطبيعية: سيتمثل هذا في بقعة الوسخ، والانحراف، والثقل. وهي كلمات لا تشبه الشيء المدلول. ولكن يشاد حول هذه القصدية الأولى قصدية ثانية تتطلع من خلال بقعة الوسخ المادية، والانحراف في المكان، وتجربة الحمولة، إلى وضع معين للإنسان في المقدس. وإن هذا الوضع، المستهدف من خلال معنى من الدرجة الأولى، هو الكائن المدنس تحديدا، والآثم، والمذنب. ويتطلع المعنى الحرفي والظاهر إذن، في ما هو أبعد منه، إلى شيء مثل بقعة الوسخ، ومثل الانحراف، ومثل الحمولة. وهكذا، ففي مقابل العلامات التقنية، الشفافة تماما، والتي لا تقول إلا ما تريد أن تقول إذ تضع المدلول، فإن العلامات الرمزية تعد غير شفافة لأن المعنى الأول، الحرفي، والجلي يتطلع هو نفسه، قياسيا، إلى «معنى ثانٍ ليس معطى إلا في ذاته». وتمثل عدم الشفافية هذه العمق نفسه للرمز، والذي لا ينضب، كما سنقول. ولكن لنفهم جيداً هذا الرابط القياسي التماثلي للمعنى الحرفي وللمعنى الرمزي. ففي حين أن القياس التماثلي استدلال غير حاسم يصدر بوساطة التناسب الرابع (تمثل A بالنسبة إلى B ما تمثله C بالنسبة إلى D)، فأنا في الرمز لا أستطيع أن أجعل العلاقة المنطقية التي تربط المعنى الثاني بالمعنى الأول علاقة موضوعية. فأنا إذ أعيش في المعنى الأول فإنه يقودني بعيداً عنه: «يتكون المعنى الرمزي في المعنى الحرفي وبوساطته. وإنه ليصنع القياس التماثلي وهو يعطي المثيل. وعلى خلاف مقارنة ننظر إليها من الخارج،

فإن الرمز هو الحركة نفسها للمعنى الأولي الذي يجعلنا نساهم في المعنى الكامن. وهكذا، فإنه يماثلنا بالمرموز إليه، من غير أن نستطيع الهيمنة عقلاً على التماثل. وبهذا المعنى، فإن الرمز يكون معطى. إنه معطى لأنه يمثل قصدية أولى تعطي المعنى الثاني.

2 ـ وإن الفائدة الثانية لهذا البحث في الرموز الأولى للاعتراف، لتتجلى في جعل الدينامية وحياة الرموز تظهران. ولذا، فقد وضعتنا الدلاليات في مواجهة ثورة لسانية حقيقية، وموجهة باتجاه محدد. وثمة تجربة معينة تشق الطريق بوساطة هذه الإعلاءات الكلامية. وهكذا، فإن مسار تجربة الخطيئة قد تم تعليمه بخطوط رمزية متعاقبة. ولقد يعني هذا إذن أننا لم نستسلم إلى استبطان فيه شك حول الشعور بالخطيئة. ولذا يجب أن نستبدل بالطريق القصير لعلم النفس الاستبطاني، المشكوك فيه بنظري، الطريق الطويل والأكثر أمناً للفكر حول دينامية الرموز الثقافية الكبرى[22].

ولقد نعلم أن ثمة معنى مضاعفاً لدينامية الرموز الأولية هذه. فلقد جعلت منها مَعْلماً المجموعةُ الثلاثية للدنس، وللخطيئة، ولعقدة الذنب. ويعد الالتباس جد موحل بدينامية الرمز عموماً: يوجد من رمز إلى آخر، من جهة أولى، حركة استبطان أكيدة. كما توجد، من جهة أخرى، حركة إفقار للغنى الرمزي. ولهذا، فإنه يجب على المرء أن لا ينخدع بالتأويل «التاريخاني» و«التقدمي» لتطور الوعي في هذه الرموز. فما يعد ربحاً من وجهة نظر، هو خسارة من وجهة نظر أخرى. وكذلك، فإن كل «جملة» لا تبقى إلا إذا أخذت الحمولة الرمزية من الجملة السابقة. ومن هنا، فإننا لن نندهش إذن أن يستمر الدنس،

(22) يبدو لي الطريق الطويل أكثر ضرورة أيضاً عندما أجعل تأويلي يواجه تأويل التحليل النفسي. فعلم النفس الاستبطاني لا يستطيع أن يصمد أمام تفسير فرويد أو يونغ. وفي مقابل هذا، فإن مقاربة تأملية بوساطة تفسير الرموز الثقافية، لا تقاوم فقط، ولكنها تفتتح مناقشة حقيقية من تفسير إلى تفسير. وإن حركة العودة إلى العتيق، وإلى الطفلي، وإلى الغريزة، يجب أن يجابه بحركة التقدم، وبالأطروحة التوليفية الصاعدة ورمزية الاعتراف.

وهو الرمز الأكثر عتقا، بالنسبة إلى الجوهري منه في الجملة الثالثة. هذا وإن كانت تجربة النجِس غرقى في الخوف، إلا أنها نفذت من قبل إلى ضوء القول، بفضل الغنى الرمزي الرائع لموضوع الدنس. ولقد كان الدنس، منذ البداية فعلا، أكثر من مجرد بقعة وسخ. فلقد توجه نحو انفعال الشخص في مجمله وبما أنه متخذ موضعاً إزاء المقدس. وإن الشيء الذي يؤثر في التائب لا يمكن لأي غسيل مادي أن يرفعه. فطقوس التطهير تتطلع هي نفسها، من خلال حركات قابلة للاستبدال (طمر، بصق، رمى بعيدا، إلى آخر)، إلى كمال يعجز الوصف عنه في أي لسان آخر غير الرمز. ولهذا فإن تصور سحر الدنس، مهما كان عتيقاً وجرى عليه الزمان، إلا أنه هو الذي ينقل إلينا رمزية الطهارة والدنس بكل غناها التفسيري. وتقوم في مركز هذه الرمزية ترسيمة «الخارج»، والبحث بوساطة الشر، والذي ربما يكون هو أساس «سر الظلم» الذي لا يقبل التنقيب عنه. فالشر ليس شراً إلا بمقدار ما أطرحه، ولكن في قلب موقف الشر بوساطة الحرية تنكشف سلطة الإغواء عن طريق «الشر القائم من قبل هنا»، والذي كان الدنس العتيق قد قاله دائماً بطريقة الرمز.

ولكن رمزاً عتيقاً لا يحيى إلا من خلال ثورات التجربة واللسان التي تغمره. فحركة محارب الإيقونات لا تصدر أولاً عن التفكير، ولكن عن الرمزية نفسها. فالرمز هو، بادىء ذي بدء، هادم لرمز سابق. وهكذا نرى أن رمزية الخطيئة تنتظم حول صور معكوسة لصور الدنس. فعوضاً عن التماس الخارجي، نجد الآن أن الانزياح (بالنسبة إلى الهدف، وإلى الطريق المستقيم، وإلى الحد الذي لا يجب تجاوزه، إلى آخره) يصبح الترسيمة الموجهة. ويعد استبدال الموضوع هذا، تعبيراً عن انقلاب في الحوافز الأساسية. وهكذا، فقد ولدت مقولة جديدة من مقولات التجربة الدينية: إنها تجربة «أمام الله»، والتي يعد «العهد» هو الشاهد عليها. ثم ظهر إلحاح لا يتناهى للكمال. وهو لا يتوقف عن إعادة صياغة الوصايا المحدودة والدقيقة للشرع القديمة. ويضاف إلى هذا الإلحاح غير المتناهي تهديد غير متناهٍ يثوِّر الخوف القديم للتابو ويقيم الخوف من لقاء الله في غضبه. فما الذي يحصل حينئذ للرمز البدئي؟ من

جهة، فإن الشر لم يعد شيئا، ولكنه علاقة مقطوعة، إذن إنه عدم. ويقول هذا العدم نفسه في صور من النفث، ومن العبث، ومن البخار، ومن خيلاء الصنم. فغضب الله نفسه هو مثل العدم لغيابه. ولكن تنبعث في الوقت نفسه وضعية جديدة للشر، وليس هذا «شيئا» خارجيا، ولكنه قوة واقعية تقوم بالتخضيع. وإن رمز الأسر الذي يحول الحدث التاريخي (الأسر في مصر،ثم الأسر في بابل) إلى ترسيمة وجود، ليمثل التعبير الأكثر علواً والذي وصلت إليه تجربة إسرائيل في التوبة. وإنه بفضل هذه الوضعية الجديدة للشر قد استطاعت الرمزية الأولى، رمزية الدنس، أن تعود ثانية: لقد تم العثور على ترسيمة الخارج، ولكن كان هذا على مستوى أخلاقي وليس على مستوى سحري.

ويمكن لحركة القطيعة والعودة نفسها أن تكون موضوعاً للملاحظة أثناء الانتقال من رموز الخطيئة إلى رمز الذنب. فمن جهة، تميل التجربة الذاتية المحضة للخطيئة إلى استبدال نفسها بالتأكيد الواقعي، وإذا استطعنا فنقول بأنطولوجيا الخطيئة. وبينما تكون الخطيئة واقعية، حتى عندما لا تكون معروفة، فإن عقدة الذنب يقيسها الوعي الذي يأخذه الإنسان حين يصبح مؤلفاً لخطئه الخاص. وهكذا، فإن صورة الثقل والحمولة تتبادل مع صورة الانزياح، والانحراف، والتيه. ولقد نجد أن الـ «أمام الله» في أعماق الوعي، قد أخذ يخلي المكان إلى الـ «أمامي أنا». ولذا، فإن الإنسان مذنب كما يحس بالذنب. وإننا لندين لهذه الثورة الجديدة، بلا اعتراض، بمعنى أكثر رهافة وأكثر اتزاناً للمسؤولية التي، من الجمع، تصبح فردية، ومن الشمولية، تصبح تدريجية. إننا قد دخلنا إلى عالم الاتهام العقلاني، اتهام القاضي واتهام الوعي المتشكك. ولكن الرمز العتيق للدنس ليس ضائعاً على الرغم من ذلك، ذلك لأن جهنم قد انزاحت من الخارج نحو الداخل. وإن الوعي إذ انسحق بالقانون الذي لا يستطيع أن يكفيه مطلقا، فقد اعترف بنفسه أسيراً في عدم عدله نفسه، وما هو أسوء أيضا، في كذب ادعائه للعدل بذاته.

وفي هذه النقطة من الارتداد نحو التجانس، فإن رمزية الدنس قد صارت رمزية للحرية المستعبدة، ولحرية الاختيار المستعبدة، التي تكلم عنها لوثر

وسبينوزا بعبارات جد مختلفة، ولكنها مستعارة من الرمزية نفسها.

3 ـ لقد صممت على أن أقود، إلى هذه النقطة، تفسير الرموز الأولى للخطيئة والنظرية العامة للرمز التي تتعلق به، من غير لجوء إلى البنية الأسطورية التي تزيد عادة في تحميل هذه الرموز. ولقد كان يجب وضع هذه الرموز التي هي من الدرجة الثانية بين قوسين، وذلك من أجل إظهار بنية الرموز الأولى ومن أجل محاصرة خصوصية الأسطورة نفسها في الوقت ذاته.

إن هذه القصص الكبرى التي قلنا عنها في الأعلى إنها تستخدم المكان، والزمان، والشخصيات، المدمجة بشكلها، تمتلك بالفعل وظيفة غير قابلة للاختزال. وثمة وظيفة ثلاثية. فهذه القصص تضع أولاً الإنسانية كلها ومأساتها تحت علامة إنسان مثالي، آدمي، آدم، والذي يمثل رمزياً العالم المجسد للتجربة الإنسانية. وإنها لتعطي، من جهة أخرى، لهذا التاريخ اندفاعا، وهيئة، وتوجها، وذلك يجعله يسير بين بداية ونهاية. وهكذا، فإنها تدخل في التجربة الإنسانية توتراً تاريخيا، وذلك انطلاقاً من أفق مزدوج للتكوين ولنهاية العالم. وإنها أخيرا، وبشكل أساسي، تسبر صدع الواقع الإنساني الذي يمثله العبور، والقفز، من البراءة إلى الجرم. وإنها لتروي كيف أن الإنسان الذي كان في أصله جيداً قد أصبح ما صار إليه في الحاضر. ولهذا، فإن الأسطورة لا تستطيع أن تمارس وظيفتها الرمزية إلا بالطريقة الخاصة للقصة: هذا يعني أنها دراما مسبقة.

ولكن الأسطورة في الآن نفسه لا يمكن أن تعيش إلا في عدد مضاعف من القصص، وإنها لتتركنا في مواجهة تنوع لانهاية له للأنساق الرمزية، والتي تشبه اللغات المتعددة لمقدس عائم. وفي الحالة الخاصة لرمزية الشر فإن صعوبة تفسير الأساطير تظهر فوراً تحت شكل مضاعف. فمن جهة، نجد أن القصد هو تجاوز التعددية غير المتناهية للأساطير وذلك بفرض نموذج عليها يسمح للفكر بالتوجه إلى تنوعها الذي لا نهاية له، ومن غير عنف يطال خصوصية الصور الأسطورية التي تحملها الحضارات المتنوعة إلى ضوء اللغة. ومن جهة أخرى، فإن الصعوبة هي في الانتقال من تصنيف بسيط، ومن

سكونية للأساطير إلى دينامية. ويعد هذا بالفعل هو فهم التعارضات والقرابات السرية بين الأساطير المتنوعة التي تهيئ إعادة تناول فلسفة الأساطير. ولذا، فإن عالم الأساطير، أكثر من عالم الرموز الأولى، ليس عالماً هادئاً ومتصالحاً . فالأساطير لم تتوقف عن الصراع بعضها مع بعضها الآخر. ولذا تعد كل أسطورة محاربة للإيقونات بالنسبة إلى أسطورة أخرى، وكذلك الأمر بالنسبة إلى كل رمز، فهو إذ يترك إلى نفسه فإنه يميل إلى أن يصبح ثخينا، وأن يصبح صلداً في الوثنية. ولقد يعني هذا إذن أنه تجب المشاركة بهذا النضال، والذي يكون الرمز من خلاله هو نفسه فريسة لتجاوزه بالذات.

إن ما يجعل هذه الدينامية حية هو التعارض الأساسي. فهناك، من جهة، الأساطير التي تحيل من أصل الشر إلى كارثة أو إلى صراع أصلي سابق على وجود الإنسان، ومن جهة أخرى، توجد الأساطير التي تحيل أصل الشر إلى الإنسان.

وتنتمي إلى المجموعة الأولى دراما الخلق، وهي دراما تمثلها القصيدة البابلية للخلق «إنيما إليش»، والتي تحكي المعركة الأصلية حيث تنبثق ولادة الآلهة الأحدث، وتأسيس الكون، وخلق الإنسان. وتنتمي الأساطير التراجيدية إلى هذه المجموعة الكبرى. وهي تظهر البطل فريسة إلى قدر محتوم. ويقع الإنسان، تبعاً للترسيمة التراجيدية، في الخطيئة كما يقع في الوجود. ويمثل الإله الذي يغريه ويضيعه عدم التمييز الأساسي بين الخير والشر. ولقد بلغ هذا الإله، مع زوس البرميثي المصفد، قامته المرعبة التي لا سند لها بالنسبة إلى كل فكر. ويجب أيضاً أن نضع في الجانب نفسه أسطورة أورفيه الخاصة بالروح المنفية في جسد فاسد. ويعد هذا المنفى بالفعل سابقاً على كل وضع للشر عن طريق إنسان مسؤول وحر. فأسطورة أورفيه هي أسطورة وضع تم إسقاطه من غير ريب في وقت متأخر في الأسطورة الأصلية التي تعاود الغطس في التأليه القريب من علم نشأة الكون ومن الأسطورة التراجيدية.

ونجد في مواجهة هذه الأسطورة الثلاثية، القصة التوراتية لسقوط آدم. وهذه الأسطورة هي الوحيدة التي تعد أسطورة أنتروبولوجية. وإننا لنستطيع أن

نرى فيها التعبير الأسطوري لكل تجربة التوبة في إسرائيل القديمة. فالإنسان هو من يتهمه النبي. وهو الذي، أثناء الاعتراف بالخطايا، يكتشف أنه مؤلف الشر. وإنه ليفرز، بعيداً عن الأفعال السيئة التي يحلجها في الزمان، تكويناً سيئا، وأكثر أصالة من أي قرار فريد. فالأسطورة تروي انبعاث هذا التكوين السيء في حدث غير عقلاني جاء بغتة من قلب الخلق الطيب. وهكذا، تحصر أصل الشر في لحظة رمزية تنهي البراءة وتبدأ اللعنة. وبهذا، فإنه عن طريق أخبار الإنسان الأول، يصبح معنى تاريخ الإنسانية جميعاً مكشوفاً.

وهكذا يجد عالم الأساطير نفسه مستقطباً بين ميلين، ميل يحيل الشر إلى ما هو أبعد من الإنسان، وميل يركزه في اختيار سيء، حيث تبدأ انطلاقاً منه صعوبة أن يكون الإنسان إنساناً. ولقد نجد على مستوى عالٍ من الإعداد، قطبية الرموز الأولى، مشددة بين ترسيمة خارجية، تهيمن في المتصور السحري للشر بوصفه دنسا، وبين ترسيمة داخلية لا تنتصر تماماً إلا مع تجربة ألم الوعي المذنب والمتشكك.

ولكن ليس هذا هو الأمر اللافت أكثر: وليس الصراع بين مجموعتين من الأساطير فقط، ذلك لأنه يكرر نفسه في داخل الأسطورة الآدمية نفسها. ولهذه الأسطورة وجهان بالفعل. فهي، من جهة، قصة لحظة السقوط، تماماً كما جئنا على روايتها. ولكنها في الوقت نفسه قصة الإغواء التي تحتل فترة، وردحاً من الزمن، وتشرك عدداً من الشخصيات: الله الذي يمنع، وموضوع الإغواء، والمرأة المفتونة، وأخيراً وخصوصاً الأفعى التي تغري. ولقد نرى أن الأسطورة نفسها التي تركز في إنسان واحد، وفعل واحد، ولحظة واحدة، حدث السقوط، فإنها توزعه من جهة أخرى على عدد من الشخصيات وعدد من الوقائع. وتعد القفزة النوعية من البراءة إلى الخطأ، تحت هذا الفعل الثاني، انتقالاً متدرجاً مبهماً. وكذلك، فإن الأسطورة القطع هي في الوقت نفسه أسطورة من أساطير الانتقال. كما تمثل أسطورة الاختيار السيء أسطورة الإغواء، والضلال، والانزلاق غير المحسوس نحو الشر. ويأتي جواب المرأة، وهي صورة للهشاشة، بشكل قطبي على الرجل، وهو صورة للقرار السيء.

وهكذا، يندمج صراع الأساطير في أسطورة واحدة. ولهذا، فإن أسطورة آدم التي، من النظرة الأولى، يمكن النظر إليها بوصفها أثراً لطاقة نزاعة للأسطرة عن كل الأساطير الأخرى المتعلقة بأصل الشر، لتدخل في القصة صورة أسطورية عليا للأفعى. فالأفعى تمثل، في قلب أسطورة آدم نفسها، الوجه الآخر للشر، والتي تحاول الأساطير الأخرى أن ترويه: الشر الموجود من قبل هنا، والشر يحاول أن يجتذب الإنسان ويفتنه. وتعني الأفعى أن الإنسان لا يبدأ الشر، بل يجده. وبالنسبة إليه، فإن البدء يعني الاستمرار. وهكذا، وبعيداً عن إسقاط شهوتنا الخاصة، فإن الأفعى تمثل تقاليد للشر أكثر قدماً منها بالذات. إن الأفعى، هي «الآخر» للشر الإنساني.

وإننا لنفهم منذ اللحظة لماذا توجد دينامية للأساطير. فالترسيمة الخارجية التي تسقط نفسها في الجسد - القبر للأوروفين، وفي الإله الشرير لبروميثيه، وفي المعركة الأساسية لمأساة الخلق، إن هذه الترسيمة لتعد من غير شك ترسيمة لا تقهر. ولهذا فإنها، لما كانت الأسطورة الأنتروبولوجية قد طردتها، فقد انبثقت في قلبها والتجأت إلى صورة الأفعى. وتعد صورة آدم نفسها أكثر بكثير من محور استبدال لأي شر حاضر. فلقد كان آدم، بوصفه إنساناً أوليا، سابقاً على كل إنسان، وإنه ليصور على طريقته، لمرة إضافية أيضا، أسبقية الشر على كل شر حالي. ألا وإن آدم ليعد عجوزاً أكثر من أي إنسان، وإن الأفعى لتعد عجوزاً أكثر من آدم. وهكذا، فإن الأسطورة التراجيدية معاد إثباتها في الوقت الذي تهدمها فيه أسطورة آدم. ولهذا من غير ريب، فإن التراجيديا تصمد إزاء هدمها المضاعف بوساطة الفلسفة اليونانية والمسيحية. فإذا كان لاهوتها لا يمكن أن يكون مفكراً فيه، وإذا كانت هي نفسها، بالمعنى الدقيق للكلمة، لا يعترف بها، فذلك لأن ما تعنيه - مما لا تستطيع أن تعنيه - ما زال ظاهراً في المشهد الأساسي للبطل التراجيدي، البريء والمتهم.

إن حرب الأساطير هذه، لتدعونا، هي نفسها، إلى محاولة الانتقال من تفسير بسيط للأساطير إلى فلسفة بوساطة الرموز.

2 ـ من الرمزية إلى الفكر العاكس

المهمة الآن، هي التفكير انطلاقاً من الرمزية، وتبعاً لعبقرية هذه الرمزية. لأن المقصود هو التفكير. أما بالنسبة إلي، فإني لن أتخلى عن التقاليد العقلانية أبداً، ذلك لأنها تحيي الفلسفة منذ اليونان. وإن المقصود ليس التخلي عن لا أدري أي حدس خيالي، ولكن القصد هو بناء مفاهيم تشتمل وتعمل على اشتمال، مفاهيم متسلسلة تبعاً لنظام نسقي، وإلا ففي نسق مغلق. ولكن المقصود في الوقت نفسه هو نقل، بوساطة هذا البناء العقلي، ثروة من المعنى الذي كان هنا من قبل، والذي سبق دائماً من قبل البناء العقلاني. ولأن هذا هو الحال: من جهة، لقد قيل كل شيء قبل الفلسفة، إشارة ولغزاً. وإن هذا يعد واحداً من معاني كلمة هيراقليط Heraclite: «إن المعلم الذي يكون وسيط وحيه في ديلفيس لا يتكلم، ولا يخفي: إنه يعني. ومن جهة أخرى، فلدينا مهمة أن نتكلم بوضوح، آخذين، ربما، المخاطرة في إخفاء وسيط الوحي وفي تأويله. فالفلسفة تبدأ بذاتها، إنها بدء. وهكذا، فإن الخطاب المتتابع في الفلسفات هو في الوقت نفسه إعادة تناول تفسيري للألغاز التي تسبقه، وتغلفه، وتغذيه، وبحث عن بداية، واستقصاء عن نظام، وشهية نسق. وسيكون اللقاء سعيداً ونادرا، في قلب فلسفة واحدة، بين وفرة العلامات والألغاز المحتفظ بها ودقة خطاب من غير مراعاة.

يكمن المفتاح، أو على الأقل عقدة الصعوبة، في العلاقة بين التفسير والتفكير. إذ لا يوجد رمز بالفعل لا يثير فهماً عن طريق التأويل. ولكن كيف يمكن لهذا الفهم أن يكون في الوقت نفسه في الرمز وخارجه؟

إني لأرى مراحل ثلاث لهذا «الفهم». وهي مراحل ثلاث تعين اتجاه الحركة التي تثب من الحياة في الرموز باتجاه فكر يكون مفكراً فيه انطلاقاً من الرموز.

تبقى المرحلة الأولى، وهي مرحلة الظاهراتية فقط، فهماً للرمز بوساطة الرمز، بل بوساطة كلية الرموز. وهذا وجه من وجوه العقل، لأنها تطوف

وتربط وتعطي لأمبراطورية الرموز كثافة العالم. ولكن هذه أيضاً حياة متروكة للرمز، ومستسلمة للرمز. وإنه لمن النادر أن تتجاوز ظاهراتية الدين هذا المستوى. إذ فهم الرمز يعني بالنسبة إليها استبداله في إطار كلية متجانسة، ولكنها أوسع منه، وهي تشكل في مستواها نفسه نسقاً. فتارة تنشر هذه الظاهراتية عدداً مضاعفاً من العناصر المتكافئة للرمز نفسه، وذلك بغية اختبار الميزة التي لا تنضب. وتعني الكلمة فهم، في هذا المعنى الأول، تكرار داخل الذات الوحدة المتعددة، والاستبدال في قلب الموضوع نفسه لكل العناصر المتكافئة. وستستخدم الظاهراتية لفهم الرمز بوساطة رمز آخر. وسيمتد الفهم شيئاً فشيئاً إلى كل الرموز الأخرى التي لها قرابة مع الرمز المدروس، وذلك تبعاً لقياس تماثل قصدي بعيد.

وبطريقة أخرى، تفهم الظاهراتية الرمز بوساطة طقس وأسطورة، أي بوساطة التجليات الأخرى للمقدس. وسنبين أيضا، وستكون هذه الطريقة الرابعة للفهم، كيف أن الرمز نفسه يوحد عدة مستويات من التجربة أو من التمثيل: الخارجي والداخلي، الحيوي والنظري. وهكذا، وبطرق متعددة، فإن ظاهراتية الرمز تظهر تماسكاً خاصا، وشيئاً مثل النسق الرمزي. إن التأويل على هذا المستوى يعني إظهار التماسك.

هذه هي المرحلة الأولى، والمستوى الأول للفكر، وذلك انطلاقاً من الرموز. ولكننا لا نستطيع أن نمكث فيه. والسبب لأن مسألة الحقيقة لم تطرح بعد. وإذا حصل للظاهراتي أن يسمي حقيقة التماسك الخاص، فإن نسقية عالم الرموز لتعد حقيقة من غير اعتقاد، وحقيقة عن بعد، وحقيقة مختزلة، ومن هنا فقد طرد السؤال: هل أعتقد هذا، أنا؟ وماذا أفعل بهذه المعاني الرمزية؟ والحال، إنه لا يمكن طرح هذا السؤال ما دمنا باقين على مستوى المقارنة، وما دمنا نجري من رمز إلى آخر، ومن غير أن نكون نحن أنفسنا في لا مكان. ولا يمكن لهذه المرحلة أن تكون سوى مرحلة، مرحلة العقل في حالة التوسع، العقل الشامل، والفضولي، ولكن غير المعني. ويجب الآن الدخول في علاقة مهوسة ونقدية في الوقت نفسه مع الرموز: لن يكون هذا ممكناً إلا إذا التزمت مع المفسر في حياة الرمز، والأسطورة وأنا أغادر وجهة نظر المقارنة.

وبعيداً عن العقل في حالة التوسع ـ عقل ظاهراتية المقارنات ـ ينفتح حقل الهيرمينوطيقا، بالمعنى الدقيق للكلمة، أي التأويل التطبيقي في كل مرة على نص فريد. وينعقد، في الهيرمينوطيقا الحديثة، منح المعنى بوساطة الرمز والمبادرة الذكية لفك الرموز. وإنه ليجعلنا نساهم في النضال، وفي الدينامية التي تكون بها الرمزية نفسها فريسة لتجاوزها. وإن الفهم، بالمشاركة فقط في هذه الدينامية، لينفذ إلى البعد النقدي للتفسير، ويصبح هيرمينوطيقا. ولكن يجب عليَّ أن أغادر موقف، أو منفى المشاهد البعيد وغير المهتم، وبذلك أستملك في كل مرة رمزية فريدة. وحينئذ، ينكشف ما يمكن أن نسميه الدائرة الهيرمينوطيقية، والتي يتجنبها هاوي الأساطير البسيط من غير توقف. ويمكننا أن نتلفظ بهذه الدائرة بفظاظة: «يجب الفهم لكي يكون الاعتقاد، ولكن يجب الاعتقاد لكي يكون الفهم». وليست هذه الدائرة حلقة مفرغة، وهي أقل دائرة ميتة. إنها دائرة حية ومحفزة. يجب الاعتقاد لكي يكون الفهم: إن المؤوِّل لن يقترب أبداً مما يقوله نصه إذا لم يحي في هالة المعنى المتساءل عنه. ومع ذلك، فإن هذا لا يكون إلا إذا فهمنا أننا نستطيع أن نعتقد. وذلك لأن الثاني المباشر الذي نبحث، والسذاجة الثانية التي ننتظرها لم يعودا بالنسبة إلينا مما يمكن بلوغه في مكان غير الهيرمينوطيقا. ولذا، فإننا لا نستطيع أن نعتقد إلا ونحن نؤول. وهذه هي الكيفية «الحديثة» للاعتقاد بالرموز. هذا تعبير لشدة الحداثة وعلاج لهذه الشدة. تلك هي الدورة: تنبثق الهيرمينوطيقا من الفهم المسبق، ومن هذا نفسه فإنه إذ يؤول يسعى كي يفهم. ولكن بفضل دائرة الهيرمينوطيقا هذه، فإني أستطيع اليوم أيضاً أن أتواصل مع المقدس موضحاً الفهم المسبق الذي يحيي التأويل. وهكذا، فإن الهيرمينوطيقا، وهي من مكتسبات «الحداثة»، لتعد إحدى الطرق التي تتجاوز بها «الحداثة» نفسها بوصفها نسياناً للمقدس. وإني لأعتقد بأن الكائن يستطيع أيضاً أن يكلمني، ليس أيضاً من غير ريب تحت شكل النقد المسبق للاعتقاد المباشر، ولكن مثل الثاني المباشر التي تستهدفه الهيرمينوطيقا. وتستطيع هذه السذاجة الثانية أن تكون المعادل الما بعد نقدي لتجليات المقدسات السابقة للنقد.

وبعد هذا، فإن الهيرمينوطيقا لم تصبح فكراً بعد. وهي متضامنة مع نصوص فريدة تضبط تفسيرها. وإن المرحلة الثالثة لعقل الرموز، هي المرحلة الفلسفية حصرا، وهي مرحلة «الفكر انطلاقاً من الرمز».

ولكن هذه العلاقة الهيرمينوطيقية بين الخطاب الفلسفي والرمزية التي تتولاه، يتهددها تزويران. فهي، من جهة، تستطيع أن تختزل نفسها إلى مجرد رابط مجازي. وهذا ما فعله الرواقيون مع الحكايات الخرافية لهومير، ولأيزيود. فالمعنى الفلسفي يخرج منتصراً من غطائه الخيالي. لقد كان هنا، مسلحا، كما كانت مينيرفا في قحف رأس جيبيتير. ولم تكن الحكاية الخرافية سوى ثوب. وهي ما إن تقع حتى تصبح جثتها باطلاً. ويستلزم المعنى المجازي، في الحد الأقصى، أن يكون المعنى الحقيقي، المعنى الفلسفي، قد سبق الحكاية الخرافية التي لم تكن سوى ثوب تنكري ثان، وحجاب قصدي مرمي على الحقيقة لتضليل البسطاء. ويقيني أنه يجب التفكير ليس خلف الرموز، ولكن انطلاقاً من الرموز، وتبعاً للرموز التي يكون جوهرها جوهراً غير قابل للهدم، والتي تشكل العمق الكاشف للكلام الذي يسكن بين البشر. وإن الرمز، باختصار، ليسمح بالتفكير. هذا، ومن جهة أخرى، فثمة خطر يترصدنا، إنه خطر تكرار الرمز في محاكاة للعقلانية، وفي عقلنة للرموز بما هي هكذا، وتجميدها على المستوى الخيالي حيث تلد وتنتشر. وإن هذه المحاولة «لعلم الأسطورة الدغمائي»، إنما هي محاولة الغنوصية. وإننا لن نبالغ بالأهمية التاريخية لحركة الفكر هذه، والتي غطت ثلاث قارات، وهيمنت على مدى عدة قرون، وبثت الحياة في فكر كثير من العقول المتعطشة لكي تعلم، وتعرف، ولكي تنقذها المعرفة. ويوجد بين الغنوصية وقضية الشر، تحالف مقلق ومضلل بالفعل. وإن علماء الغنوصية هم الذين طرحوا السؤال بكل ما فيه من معاناة مؤلمة: من أين يأتي الشر؟.

فعلى أي شيء تشتمل هذه القدرة التضليلية للمعرفة الغنوصية؟ على هذا أولاً. فهي تتطابق في مضمونها، بشكل مطلق، مع الموضوع التراجيدي للسقوط، والذي تسمه ترسيمته الخارجية: إن الشر، بالنسبة إلى الغنوصية، هو

خارج. وهذه حقيقة شبه مادية تشمل الإنسان من الخارج. وفي الآن نفسه، وهذه هي السمة الثانية التي نلتقطها، فإن كل صور الشر، المستوحاة من هذه الترسيمة الخارجية، «لتنمو» في هذه المادية المعروضة. وهكذا يلد علم دوغمائي للأساطير، وذلك كما يقول بويش، وهو علم لا يفترق عن التصوير المكاني والكوني(23).

تكمن مشكلتي إذن فيما يلي: كيف يمكن للمرء أن يفكر انطلاقا من الرمز، من غير عودة إلى التأويل المجازي القديم، ولا وقوع في فخ الغنوصية؟ وكيف يمكن استخلاص رمز معنى يضع الفكر في حركة، من غير أن يفترض معنى مسبق، مخبوء، ومخفيا، ومغطى، ولا أن يصب في المعرفة المزعومة بعلم للأسطورة الدوغمائية؟ أريد أن أحاول طريقاً آخر هو طريق التأويل الإبداعي، التأويل الذي يحترم اللغز الأصلي للرموز. وهو طريق يدع نفسه لكي يصبح موضوعاً تعليمياً بوساطتها، ولكنه انطلاقاً من هنا، فهو يرقي المعنى، ويصوغه، من خلال مسؤولية كاملة لفكر مستقل. فكيف يمكن لفكر ما أن يكون مرتبطاً وحراً في الوقت نفسه؟ وكيف نمسك معاً بمباشرة الرمز وتوسط الفكر؟

إن ما أريد أن أسبره الآن هو هذا الكفاح للفكر والرمز، وذلك بفضل القضية المثالية للشر. فالفكر ينشر نفسه مرة بعد مرة بوصفه فكراً وبوصفه تأملاً.

إن الفكر بوصفه فكراً هو «إزالة للأسطرة» بشكل أساسي. وإن نقله للأسطورة هو حذف ليس فقط لوظيفتها السببية ولكن لسلطتها انفتاحاً وانغلاقاً في الوقت نفسه. ولذا، فإنه لا يؤول الأسطورة إلا باختزالها إلى المجاز. وتعد قضية الشر بهذا الخصوص قضية مثالية: «إن الفكر حول رمزية الشر ينتصر في الرؤية الأخلاقية للشر كما نسميه من الآن فصاعدا». ويتغذى هذا التأويل المفلسف للشر من ثروة الرموز الأولى ومن الأساطير، ولكنه يتابع فيها حركة

(23) انظر كتابه: Le péché original-étude de signification.

إزالة الأسطرة والتي أجملناها في الأعلى. فهو يمدد، من جهة، الاختزال التدريجي للدنس والخطيئة نحو الجرم الشخصي والداخلي. وإنه يمدد، من جهة أخرى، حركة إزالة الأسطرة عن كل الأساطير الأخرى غير أسطورة آدم، يختزل هذه إلى مجاز بسيط من مجازات عبودية الإرادة.

ويكون الفكر المفكر بدوره في صراع مع الفكر المتأمل، والذي يريد أن ينقذ ما تميل الرؤية الأخلاقية للشر إلى إقصائه. وإنه لا يريد فقط أن ينقذه، ولكن يريد أن يظهر ضرورته. إن الخطر الخاص بالفكر التأملي، هو المعرفة الغنوصية.

سنلتفت أولاً نحو الرؤية الأخلاقية للشر. وهذا مستوى يجب بلوغه، ويجب عبوره حتى النهاية. وهذا مستوى يحملنا إلى حيث لا نستطيع أن نقيم، ولكن ما يجب أن يكون هو أن يتم تجاوزه من الداخل، وإنه لمن أجل هذا، يجب على المرء أن يكون قد فكر، من الأول حتى النهاية، بتأويل أخلاقي محض للشر.

إني لأعني بالرؤية الأخلاقية للشر، تأويلاً ينظر فيه إلى الشر من خلال حرية تامة قدر الإمكان، ولهذا فبنظرة كان الشر اختراعاً من اختراعات الحرية. وبالتبادل، فإن الرؤية الأخلاقية للشر تكشف عن الحرية في أعماقها بوصفها سلطة فعل وسلطة كينونة. فالحرية التي يفترضها الشر هي الحركة القادرة على الانزياح، وعلى الانحراف، وعلى التخريب، وعلى التوهان. وإن هذا «الشرح» المتبادل للشر بالحرية، وللحرية بالشر هو جوهر الرؤية الأخلاقية للعالم وللشر.

كيف تتموضع رؤية العالم والشر إزاء الكون الرمزي والأسطوري؟ بشكل مضاعف: إنها، من جهة، إزالة جذرية لأسطرة الأساطير المزدوجة، التراجيدية والأورفية. وإنها، من جهة أخرى، إعادة تناول لقصة آدم من خلال تفلسف معقول. فالرؤية الأخلاقية للعالم تفكر ضد الشر ـ الجوهر وتبعاً لسقوط الإنسان الأولي.

وتاريخيا، تبدو الرؤية الأخلاقية للعالم وقد نصب عليها اسمان كبيران ليس من العادة أن يشتركا، ولكني أريد أن نحس بقرابتهما الحميمة: إنهما

أغسطين وكانت. أغسطين: أريد أن نحس على الأقل القديس أغسطين في كفاحه ضد المانوية، وذلك لأننا سنرى فيما بعد أن «الأغسطينية»ـ بالمعنى الدقيق والضيق الذي أعطاه لها روتمايير ـ لا تمثل إزاء ماني هذه المرة، ولكن إزاء بيلاج، تجاوز الرؤية الأخلاقية، كما تمثل على نحو من الأنحاء، تصفية الرؤية الأخلاقية للعالم. وإننا سنعود إلى هذا فيما بعد.

إن التأويل الأغسطيني للشر، في جانبه المزيل للأسطرة، قد كان هذا التأكيد يهيمن عليه قبل الكفاح ضد بيلاج: ليس للشر طبيعة، فالشر ليس شيئاً من الأشياء، وليس مادة من المواد، ولا جوهرا، ولا عالماً. وإن امتصاص الترسيمة الخارجية مدفوع إلى نهاياته القصوى: لا يملك الشر كائناً فقط، ولكن يجب حذف السؤال: لماذا الشر؟ واستبداله بالسؤال: من أي كان يصنع الشر؟ ويجب القول إذن إن الشر «ليس شيئا» فيما يخص الجوهر والطبيعة.

وإن هذا «اللاشيء» ليرث من اللا كائن الأفلاطوني ومن العدم الأفلوطيني، ولكنه إذ زالت عنه جوهريته، فيجب عليه أن يكون الآن مقروناً مع مفاهيم موروثة هي أيضاً من الفلسفة اليونانية، ولكنها ذات تقاليد أخرى، إنها تقاليد «الأخلاق إلى نيقوماخس». ولقد نشأت هنا للمرة الأولى فلسفة الإرادي واللاإرادي في الكتاب الثالث منه. ولكن أرسطو لن يذهب إلى حد فلسفة جذرية للحرية. فهو ينشيء، مفاهيم «التفضيل»، والاختيار المتعمد، والرغبة العقلانية، وليس الحرية. ويمكننا أن نؤكد بأن القديس أوغسطين، حين أقام علاقة مباشرة، إذا جاز لي القول، بين قدرة العدم المحتواة في الشر وحرية الفعل في الإرادة، فقد جذر الفكر حول الحرية إلى درجة أنه صنع من ذلك سلطة أصلية كي نقول لا للكائن، وسلطة «التغييب»، و«الانحطاط»، والميل نحو العدم.

ولكن أغسطين لا يمتلك، كما قلت ذلك في مكان آخر، جهازاً للتصور يستطيع أن يعطي حساباً كاملاً عن اكتشافه. وهكذا هو اكتشافه، وإننا لنراه في «Contra Felicem»، يعارض بين إرادة سيئة وطبيعة سيئة. ولكن إطار الأفلاطونية الجديدة لفكره لا تسمح له بتسجيل التعارض «طبيعة ـ إرادة» وتثبيته

في تصور متماسك. ألا وإن الأمر ليحتاج إلى فلسفة في التصرف وفلسفة في إمكان الحدوث، حيث يمكن القول إن الشر ينبعث كما ينبعث الحدث، وكقفزة نوعية. وبالإضافة إلى هذا، فإنه ليس من الأكيد أن المفهوم السلبي جدا «التغييب»، و«الانحطاط»، يكشف عن القدرة الإيجابية للشر. فقد كان يجب التقدم إلى درجة تصور وضع الشر بوصفه «قفزة» نوعية، وبوصفه حدثا، ولحظة. ولكن أغسطين حينئذ لن يكون أغسطين، ولكن كيركغارد...

ما هو الآن المعنى عند كانت، وبشكل خاص في «دراسة حول الشر الجذري»، وذلك بالنسبة إلى المصنفات المضادة للمانوية عند أغسطين؟ إنني أقترح أن نحاول فهمها الواحدة عن طريق الأخرى.

لقد هيأ كانت، بادىء ذي بدء، الإطار المفهومي الذي ينقص عند أغسطين، وذلك إذ يدفع حتى النهاية خصوصية المفاهيم «العملية»: إرادة، حكم (حرية، أو الاختيار الحر)، مسلمة الإرادة. وينتهي هذا التصور في «مدخل إلى ميتافيزيقا الأخلاق» وفي «نقد العقل العملي». ويحقق كانت بهذا التعارض «إرادة - طبيعة» الذي أوجزه أغسطين في «Contre Flicem».

ولكن كانت أعد على وجه الخصوص الشرط الرئيس لمتصور الشر بوصفه شراً جذريا، أي الشكلانية في الأخلاق. ولا تظهر هذه العلاقة عندما نقرأ «دراسة حول الشر الجذري» خارج روابطه مع «نقد العقل العملي». وما دام الحال كذلك، فإن كانت ينهي بوساطة الشكلانية حركة كان أفلاطون قد أرساها: إذا كان «الظلم» يستطيع أن يكون صورة الشر الجذري، فإن هذا لأن «العدل» ليس فضيلة بين فضائل أخرى، ولكن الشكل نفسه للفضيلة، والمبدأ الموحد هو الذي يجعل النفس من التعدد واحدة (République ,livre IV) (الجمهورية، الكتاب الرابع).

لقد كان أرسطو في«الأخلاق في نيقوماخس» في طريقه نحو شكلانية للخير والشر: تتحدد الفضائل في الوقت نفسه بموضوعها وبسمتها الشكلانية الوسطية. أما الشر، فهو غياب التوسط، وانزياح، وتطرف في الانزياح. وتعلن الأفلاطونية والأرسطية، باسم شكلانية ناقصة، تمام شكلانية المبدأ الأخلاقي.

وأنا لا أجهل بأنه لا يمكن البقاء في شكلانية من الأخلاق. ولكن يجب من غير ريب بلوغها لكي يصار إلى تجاوزها.

وما دام الحال كذلك، فإنه لمما يعد من فوائد هذه الشكلانية، هو بناء مفهوم المسلمة السيئة بوصفها قاعدة تصنعها الحرية نفسها. فالشر لم يعد على الإطلاق في الحساسية. فلقد انتهى الخلط بين الشر، والشعوري، والعاطفي. وإنه لمن اللافت أن يشاع عن الأخلاق بأنها الأكثر تشاؤما، أنها انتهت من فصل الشر عن الحساسية. ويعد هذا الفصل ثمرة من ثمار الشكلانية ومن وضع الرغبة بين قوسين في تعريف الإرادة الطيبة. ويستطيع كانت أن يقول: «ليس للميول الطبيعية التي تنتج عن الحساسية علاقة مباشرة مع الشر». ولكن الشر لم يعد يستطيع هو أيضاً أن يقيم في تخريب العقل. فالكائن خارج القانون لن يكون شريراً لكثرة ما هو شيطاني. ويبقى أن الشر يقيم في علاقة هي تخريب العلاقة. ويقول كانت هذا ما يحصل عندما يخضع الإنسان حافز الاحترام المحض للحوافز الحساسة، وعندما «يقلب النظام الأخلاقي للحوافز بجمعها في مسلمات قواعده». وهكذا، فإن الترسيمة التوراتية للانزياح، المتعارضة مع الترسيمة الأورفية الخارجية المؤثرة، تتلقى معادلها العقلاني في فكرة كانت عن انهدام القاعدة. وإنني لأرى، على نحو أكثر دقة كذلك، في كانت التجلي الفلسفي التام بأن الشر الأعلى لا يمثل المخالفة الكبيرة للواجب، ولكنه يمثل الخبث الذي يجعلنا نرى الخيانة أنها فضيلة. ويعد شر الشر هو التبرير المدلس للقاعدة، وذلك بالتطابق الظاهر مع القانون، كما يعد مجرد تظاهر للأخلاق. وإنه ليبدو لي أن كانت، وللمرة الأولى، قد وجه قضية الشر نحو جانب النية السيئة، ونحو الغش.

هاهي النقطة القصوى للوضوح التي بلغتها الرؤية الأخلاقية للشر: إن الحرية هي سلطة الانزياح، وانقلاب النظام. وإن الشر ليس شيئاً من الأشياء، ولكنه خراب العلاقة. ولكن من الذي لا يرى إلا في اللحظة نفسها التي نقول فيها هذا، إننا ننتصر على نحو من الأنحاء في الفراغ؟ إن ثمن الوضوح هو ضياع العمق.

3 ـ ظلامية الفكر والعودة إلى التراجيديا

ما الذي لا يصلح في الرؤية الأخلاقية للشر؟ إنما لا يصلح، وما هو ضائع هو التجربة المظلمة للشر التي تسوي بين طرق متعددة في رمزية الشر، والتي تشكل، بالمعنى الدقيق للكلمة، «تراجيديا» الشر.

لقد رأينا في المستوى الأسفل للرمزية، أي في مستوى الرموز الأولى، أن الاعتراف بالخطايا يعترف بالشر بوصفه شراً قائماً هنا من قبل. وهو شر ألد فيه، وشر أجده فيَّ ومن جانب يقظة وعيي. ثم إنه شر قابل للتحليل بعقد الذنب الفردية وبالأخطاء الحالية. ولقد بينت أن رمزية «الأسر»، والعبودية، إنما هي رمزية خاصة بهذا البعد للشر بوصفه قدرة تربط، وللشر بوصفه مملكة.

وإن هذه التجربة نفسها للشر القائم هنا من قبل، والقديرة في عجزي، هي التي تحيي كل دائرة الأساطير غير أسطورة آدم، وهي التي تنطلق جميعاً من ترسيمة الخارج. ومادام هذا هكذا، فإن هذه الدائرة الأسطورية لا تبعدها فقط أسطورة آدم، إنها مدمجة على نحو ما بمرتبة تابعة، بالتأكيد، ولكنها ليست مرتبة لا أهمية لها. فآدم بالنسبة إلى كل البشر هو الإنسان السابق وليس فقط الإنسان المثالي. إنه أسبقية الشر نفسها إزاء كل إنسان. وإن له هو نفسه آخره، وسابقه في صورة الأفعى، الموجودة هنا من قبل، والماكرة مذ كانت من قبل. وهكذا، فإن الرؤية الأخلاقية للشر تجعل موضوعاً فقط رمز الشر الحالي، و«الانزياح»، و«الانحراف المحتمل». ويعد آدم النمط الأصلي، المثالي لهذا الشر الحاضر، والحالي، والذي نكرره ونحاكيه في كل مرة نبدأ الشر. وبهذا المعنى فإن كل واحد ليبدأ الشر في كل مرة. ولكننا إذ نبدأ الشر، فإننا نتابعه، وإن هذا ما يجب الآن أن نحاول قوله: الشر بوصفه تقليدا، وبوصفه تسلسلاً تاريخيا، وبوصفه مملكة للقائم هنا من قبل.

ولكننا هنا نخوض غمار مخاطرة كبرى، لأننا إذ ندخل ترسيمة «الميراث»، ونحرص على ربطها مع ترسيمة «الانزياح» ضمن مفهوم متماسك، فإننا نحاذي المعرفة الغنوصية مجددا، بالمعنى الأكثر سعة:

1) علم الأساطير الدوغمائي.

2) تشييء الشر في «طبيعة».

وإن المقترح هنا بالفعل هو مفهوم الطبيعة من أجل فهم «الممكن» الذي ضبط الحركة الأولى للفكر. وما سنحاول أن نفكر فيه، هو شيء يشبه «طبيعة للشر»، طبيعة لن تكون طبيعة للأشياء، ولكن طبيعة أصلية للإنسان، بل طبيعة للحرية، وإذن عادة مكرسة، وطريقة للكينونة أصبحت من الحرية.

وإننا لنجد هنا أغسطين وكانت، أغسطين عندما ينتقل من الشر الحالي إلى الخطيئة الأصلية، وكانت عندما يصعد من القاعدة السيئة للحرية إلى أساس كل القواعد السيئة.

(ثمة ملاحظة: إني أرفض الفصل المعتاد للاختصاص الذي نخضع له إرادياً عمل أوغسطين، كما لو أن فلسفة الشر الحالية كانت من دائرة اختصاص الفيلسوف وفلسفة الخطيئة الأصلية من دائرة اختصاص اللاهوتي. وبالنسبة إلي، فإني لا أفصل بهذه الطريقة بين الفلسفة وعلم اللاهوت. فالرمز الآدمي، بوصفه موحياً وليس بوصفه موحى به - ينتمي إلى أنتروبولوجيا فلسفية بالتساوي مع كل الرموز. ويتحدد انتماؤه إلى علم اللاهوت، ليس بوساطة بنيته الخاصة، ولكن بوساطة علاقته ضمن علم المسيحية مع «حدث» الإنسان ومجيئه الفائق الجودة، مجيء المسيح يسوع. وبالنسبة إليَّ، فإني أزعم، أن أي رمز بوصفه فاتحاً لحقيقة الإنسان ومكتشفاً لها لا يعد غريباً على التفكير الفلسفي. يعني هذا إذن أنني لا أنظر إلى مفهوم الخطيئة الأصلية كما أنظر إلى موضوع خارج عن الفلسفة، ولكن على العكس من هذا، فإني أنظر إليه بوصفه موضوعاً ينتمي إلى تحليل قصدي، إلى تأويلية للرموز العقلانية مهمتها إعادة تكوين طبقات المعنى التي ترسبت في المفهوم).

وما دام الحال كذلك، فما الذي يظهره هذا التحليل القصدي؟ إنّ ما يظهره هو: بوصفه مفهوماً معقولاً كما يقال، فإن مفهوم الخطيئة الأصلية تعد معرفة مغلوطة ويجب مقارنتها، فيما يخص البنى الإبيستيمولوجية، مع مفاهيم

المعرفة الغنوصية: سقوط فوق تجريبي تبعاً لفالنتان، اعتداء من مملكة الظلمات تبعاً لماني. وإن الخطيئة الأصلية، إذ هي مضادة للمعرفة الغنوصية في قصدها، فهي مفهوم شبه غنوصي في شكلها. ولذا، فإن مهمة الفكر هنا تتمثل في تحطيمها بوصفها معرفة مغلوطة، وذلك بغية جمع القصد بوصفه رمزاً عقلانياً غير قابل لاستبدال الشر القائم هنا من قبل.

فلنصنع هذه الحركة المضاعفة للفكر.

وإننا لنقول إنه يجب تحطيم المفهوم بوصفه معرفة مغلوطة: إن الأوغسطينية في الواقع، بالمعنى الضيق الذي قلناه في البداية، تحجز في مفهوم غير منطقي، من جهة، مفهوماً قانونيا، هو مفهوم الاتهام، والجرم المسند، كما تحجز مفهوماً بيولوجيا، إنه مفهوم الوراثة. ويجب، من جهة، لكي توجد خطيئة أن يكون الخطأ اعتداء إرادياً: لقد كانت تلك هي خطيئة الإنسان مفهوماً بوصفه فرداً وجد واقعياً في أصل التاريخ. ويجب، من جهة أخرى، أن يكون هذا الجرم المسند منتقلاً عبر الأجيال لكي نكون جماعة وفرادى متهمين «في آدم». وإننا لنرى على طول الخصومة مع بيلاج والبيلاجيين أن فكرة الجرم ذات السمة الشخصية تتكثف وتستحق الموت قانونا، وهي موروثة على طريقة العاهة: يستحق الحافز عند أغسطين أن نتوقف عنده قليلاً: إنه يهدف بشكل أساسي إلى عقلنة الموضوع البولسي الأكثر غموضاً، إنه موضوع النبذ: «لقد أحببت يعقوب وكرهت عيسو». ولأن الله عدل، يجب على نبذ الأطفال الصغار في بطن أمهاتهم أن يكون عدلا، كما يجب على الضياع أن يكون حقاً وأن يكون السلام نعمة. ومن هنا، فقد جاءت فكرة الجريمة بالطبيعة. وهي فكرة فعلية بوصفها فعلا، يعاقب عليها بوصفها جريمة، وإن كانت موروثة مثل المرض.

إننا نقول إن الفكرة غير الصلبة عقلا، هي فكرة تكون كذلك لأنها تخلط عالمين من عوالم الخطاب ـ عالم الأخلاق أو الحق وعالم البيولوجيا. وأما الفكرة التي تمثل فضيحة من منظور عقلي، فهي كذلك لأنها تعود، إلى أقل مما هو عند حزقيال وإرميا، إلى الفكرة القديمة للثواب والتجريم لجماهير

البشر. وكذلك، فإن الفكرة التي تعد من منظور عقلي فكرة سخيفة، فهي كذلك لأنها تعيد إطلاق علم العدل الإلهي ومشروعه في تبرير الله.

ومع ذلك، فإن ما يجب أن نسبره في مفهوم الخطيئة الأصلية، ليس وضوحه الكاذب، ولكن غناه القياسي المظلم. وتكمن قوته في كونه يحيل قصداً إلى الجانب الأكثر جذرية في الاعتراف بالخطايا، أي إن الشر يسبق وعيي، وأنه لا يحلل إلى أخطاء فردية، وأنه يمثل عجزي المسبق. وإنه ليمثل بالنسبة إلى حريتي ما تمثله ولادتي بالنسبة إلى وعيي الحالي، أي وجودي دائماً هنا. الولادة والطبيعة هما مفهومان متماثلان. هذا وإن قصد المفهوم الكاذب للخطيئة الأصلية هو هذا: ضم إلى وصف الإرادة السيئة، كما طورت ضد ماني والغنوصية، موضوع شبه الطبيعة للشر. وظيفة المفهوم التي لا تستبدل دمج ترسيمة الميراث في ترسيمة الممكن. وثمة هنا شيء يائس من منظور التمثيل على صعيد المفهوم، وشيء لا يعوض من منظور الميتافيزيقا. وإن شبه الطبيعة ليوجد في الإرادة نفسها. فالشر هو ضرب من اللاإرادي في قلب الإرادي نفسه، وليس هذا في مواجهته، ولكن فيه. وهذه هي العبودية. ويحمل الاعتراف فجأة إلى مستوى آخر من العمق غير التوبة البسيطة عن الأفعال. فإذا كان الشر على المستوى الجذري من «التوليد»، وذلك بالمعنى الرمزي وليس بالمعنى الوقائعي، فإن التحول نفسه يعد «تجديداً». وهكذا، فقد تكوَّن، بوساطة مفهوم محال، «نموذج مضاد للتجديد». ويُظهر هذا النمط المضاد الإرادة متأثرة بتكوين سلبي تتضمنه سلطتها الحالية للتداول والاختيار.

هذا النمط المضاد للتجديد الذي حاول كانت أن يقيمه بوصفه قبلياً للحياة الأخلاقية. وإن الفائدة الفلسفية من «دراسة حول الشر الجذري»، والتي هجرناها في منتصف الطريق، لتتمثل في عمل ما أسميته منذ قليل نقد الخطيئة الأصلية بما هي معرفة مغلوطة، وفيما حاولت الاستنباط منه ـ بالمعنى الذي يكون فيه الاستنباط المتعالي للمقولات تبريراً للضوابط عن طريق قدرتها على تكوين ميدان للموضوعية. وهكذا، فإن الشر بالطبيعة يعد مفهوماً بوصفه شرط الإمكانية للقواعد السيئة، وبوصفه أسّاً لها.

وبهذه الصفة، فإن الميل إلى الشر ليعد «معقولاً». ولذا، فإن كانت يقول: «إذا كان الموجود هنا الخاص بهذا الميل يستطيع أن يظهر عن طريق إثباتات تجريبية للصراع في الزمن، فإنه يجب على طبيعة هذا الميل وأساسه أن يعرفا قبليا، لأن هذا يمثل علاقة للحرية مع القانون الذي يكون مفهومه في كل مرة غير تجريبي» («الدين في حدود العقل البحت فقط»، ص 56). وتؤكد التجربة أحكامنا، ولكنها «لا تستطيع على الإطلاق اكتشاف جذر الشر في القاعدة العليا لحرية الاختيار إزاء القانون. والسبب لأن المقصود هو الفعل المعقول السابق على كل تجربة» (note 1, Ibid ,p. 60). وهكذا، فقد استبعد كل منحى طبيعي في تصور الميل «الطبيعي»، و«الفطري» في الشر. ويمكن القول إنه معطى «مع الولادة»، وإن كانت الولادة ليست هي السبب. وإنه بالأحرى «طريقة للحرية في الوجود تأتيها من الحرية». وهكذا، فإن فكرة العادة المتأتية من الحرية تزودنا برمز تصالح الممكن وأسبقية الشر[24].

ولكننا نجد حينئذ، أنه خلافاً لكل «غنوصية» تزعم أنها تعرف الأصل، فإن الفيلسوف يعترف هنا بأنه انتهى إلى ما لا يمكن فحصه ولا سبره: «فيما يخص الأصل العقلاني لهذا الميل نحو الشر. إذ إن هذا الأصل يبقى منيعاً بالنسبة إلينا لأنه يجب أن يكون منسوباً إلينا، ولأن هذا الأساس الأعلى لكل القاعدة يتطلب فيما بعد بدوره قبول قاعدة سيئة» (ص63). وثمة ما هو أقوى أيضاً: «لا يوجد إذن، بالنسبة إلينا، عقل متفهم لكي يعرف من أين يستطيع الشر الأخلاقي أن يأتينا» (ص 65). ويشتمل ما لا يمكن فحصه، كما نرى، تحديداً، على أن الشر الذي يبدأ بالحرية دائماً يكون دائماً هنا من أجل الحرية، سواء كان فعلاً وعادة، أم كان انبثاقاً وأسبقية. ولهذا، فإن كانت يجعل تحديداً من لغز الشر هذا، بالنسبة إلى الفلسفة، نقلاً لوجه أسطورة الأفعى. وإني لأعتقد أن الأفعى تمثل «الموجود دائماً هنا» الخاص بالشر، بهذا الشر الذي يعد بالأحرى بداية، وفعلا، تحديداً للحرية نفسها.

(24) «إني أقصد بالميل، الأساس الذاتي لإمكانية الميل (الرغبة المعتادة، الشهوة) بوصفه ممكناً للإنسانية عموماً» (الدين في حدود العقل البحت ص 48).

وهكذا، فإن كانت يتمم أغسطين. وقد كان ذلك، أولا، بتخريب غلاف المعرفة الغنوصية لمفهوم الخطيئة الأصلية تخريباً نهائياً. ثم كان، بعد ذلك، بمحاولة استنباطية متعالية لأساس القواعد السيئة. وهناك، أخيراً إغراق للبحث عن أساس للأساس في عدم المعرفة. ويوجد هنا، بالنسبة إلى الفكر، ما يشبه حركة الانبعاث، ثم الانتكاسة. فمن الانبثاق إلى الوضوح المتعالي، ثم الانتكاسة في ظلمات عدم المعرفة. ولكن ربما تكون الفلسفة مسؤولة ليس فقط عن دائرة معرفتها، ولكن أيضاً عن الحدود التي تؤكد بوساطتها إلى عدم المعرفة. ولا يعد الحد هنا تخما، ولكنه يعد نشاطا وتحديداً ذاتياً معتدلاً: لنقل مع كانت: «فيما يخص أصل هذا الميل نحو الشر، فإنه يبقى بالنسبة إلينا منيعا، وذلك لأنه يجب أن يكون منسوباً إلينا». وإذ نصل إلى هذه النقطة، فإننا نستطيع شرعاً أن نسأل أنفسنا لماذا يختزل الفكر الثروة الرمزية التي لا تتوقف بالأحرى عن تثقيفه. وربما كان يجب العودة إلى الوضع البدئي: إن الرمزية التي لا تكون سوى رمزية للروح، وللذات، وللأنا، هي رمزية تعد منذ البداية حرباً على الإيقونات. والسبب في ذلك لأنها تمثل انفصالاً بين الوظيفة النفسية ووظائف الرمز الأخرى: الوظيفة الكونية، والليلية، والحلمية، والشعرية. ويسجل رمز الذاتية مسبقاً قطيعة الرمزية الكلية. ولذا، فإن الرمز يبدأ بالانهدام عندما يتوقف عن اللعب فوق عدة سجلات: الكوني، والوجودي. ويعد الفصل بين «الإنساني» و«النفسي» بداية للنسيان. ولهذا، فقد قامت رمزية أنتروبولوجية محضة على طريق المجاز. وقد أعلنت عن رؤية أخلاقية للشر وللعالم. وإننا لنفهم مذ ذاك، أن مقاومة الرمز للاختزال المجازي تنبثق من الوجه غير الأخلاقي للشر. ومن هنا، فإن كتلة من الأساطير الأخرى هي التي تحمي الرمز الآدمي ضد كل اختزال أخلاقي. وكذلك، فإن الصورة التراجيدية للأفعى، هي التي تحميه، في قلب الرمز الآدمي نفسه، ضد كل اختزال أخلاقي، ولهذا، فإنه يجب أخذ كل أساطير الشر معاً. فجدلهم نفسه هو الذي يعد مثقفاً.

تعطي إذن صورة الأفعى أيضا، في داخل الأسطورة الآدمية، وقفة عنيفة إلى إزالة الأسطرة عن الأساطير البابلية. وكذلك تفعل الخطيئة الأصلية، فهي

تسم، في داخل الرؤية الأخلاقية للعالم، مقاومة التراجيديا للأخلاق. ولكن، هل التراجيديا هي التي تقاوم فعلاً؟ يجب القول بالأحرى إنه وجه لا يختزل إلى الأخلاق ويعد متمماً للأخلاق كلها، هو الذي كان قد وجد تعبيراً مفضلاً في التراجيديا. والسبب لأن الأنترويولوجيا التراجيدية لا تنفصل، كما رأينا، عن علم اللاهوت التراجيدي. وإن هذا، في عمقه، لأمر لا يُصرح به. وكذلك فإن الفلسفة لا تستطيع أن تؤكد التراجيدي بوصفه كذلك من غير أن تنتحر.

فوظيفة التراجيدي تقوم على وضع الشك في اليقين، وفي الثقة بالذات، وفي الادعاء النقدي، وإننا لنجرؤ أيضاً فنقول وفي الاعتداد بالوعي الأخلاقي الذي حمَّل نفسه كل ثقل الشر. وربما يختبأ تكبر كثير في هذا التواضع. وإذا كان ذلك، فستتكلم حينئذ الرموز التراجيدية في صمت الأخلاق المهانة. إنها تتكلم عن «سر الظلم» الذي لا يستطيع الإنسان أن يحمله على عاتقه تماما، والذي لا تستطيع الحرية أن تفسره عقلياً لأنها تجده في نفسها مسبقاً. ولا يوجد من هذا الرمز اختزال مجازي. ولكننا سنقول إن الرموز التراجيدية تتحدث عن سر إلهي للشر. وربما كان يجب بالفعل جعل الإلهي مظلماً على مقدار اختزال الرؤية الأخلاقية إلى الوظيفة الأخلاقية للقاضي. إن إله أيوب يتكلم «من عمق العاصفة» ضد النزعة القانونية للاتهام وللتبرير.

ليست رمزية الشر في عمقها أبداً فقط رمزية للذاتية، وللذات الإنسانية المنفصلة، ولحدوث الوعي، وللإنسان الذي يجزئه الكائن، ولكنها رمزية لربط الإنسان بالوجود. وإذا كان ذلك كذلك، فيجب حينئذ النفاذ إلى هذه النقطة حيث يكون الشر مغامرة للوجود، ويشكل جزءاً من تاريخ الوجود.

4 ـ الفكر النظري وفشله

هل تكون كل إمكانية للفكر إمكانية مطفأة مع عدم المعرفة الخاصة بأصل أساس القاعدة السيئة؟ وهل ينطفئ النضال بين الدقة الفكرية والثروة الرمزية مع عودة رمز السقوط المستعصي؟ إني لا أعتقد ذلك. إذ تقوم فجوة بالفعل بين الفهم الذي يمكن أن نمتلكه عن الطبيعة الجوهرية للإنسان، من جهة، وبين الاعتراف بإمكانية الشر الذي لا يمكن سبره من جهة أخرى. فهل نستطيع أن

نترك جنباً إلى جنب ضرورة قابلية الخطأ إمكانية وقوع الشر؟

يبدو أننا قد أهملنا بعداً كاملاً لعالم الرموز من رتبة الأسطورة، أي إن رموز «البدء» لا تتلقى معناها كاملاً إلا من علاقاتها برموز «النهاية»: تطهير من الدنس، غفران للخطايا، تبرير للمذنب. وتعد الأساطير الكبرى كذلك، وبلا تردد، أساطير للبداية وللنهاية: هكذا هو انتصار مردوخ في الأسطورة البابلية، والتصالح في التراجيديا وبوساطة التراجيدي، والخلاص للنفس المنفية عن طريق المعرفة، وأخيراً النداء التوراتي المعلَّم بصور النهاية: ملك الأزمنة الأخيرة، الخادم المعذب، ابن الإنسان، آدم الثاني، نموذج الإنسان الآتي. وما هو رائع، في هذه التمثيلات الرمزية، هو أن المعنى ينبثق من النهاية نحو البداية، ومن الأمام إلى الخلف. وحينئذ، ثمة سؤال يطرح: ما هذه السلسلة من الرموز، وهذه الحركة المتراجعة للمعنى ماذا تجعل المرء يفكر؟

ألا يدعو هذا إلى الانتقال من إمكانية الشر إلى «ضرورة» معينة للشر؟ هذه هي المهمة الكبرى، ولكنها المهمة الأكثر خطراً بالنسبة إلى فلسفة أقامتها الرموز. إنها المهمة الأكثر خطراً: كما قلنا ذلك في الأعلى، فإن الفكر يتقدم بين هاويتين للمجاز وللمعرفة الغنوصية. أما الفكر المفكر، فيكون إلى جانب الهاوية الأولى، وأما الفكر النظري، فيكون إلى جانب الهوة الثانية. ومع ذلك، فهذه هي المهمة الكبرى. والسبب لأن الحركة التي تذهب، في الفكر الرمزي، من بداية الشر إلى نهايته، تبدو أنها تفترض وجود الفكرة التي تقول إن لكل هذا معنى في النهاية، وأن الصورة الدالة ترتسم بإلحاح من خلال الشر المحتمل، وأن الشر، باختصار، ينتمي إلى شمولية معينة للواقع. وإنها لتمثل ضرورة معينة... شمولية معينة... ولكن ليس أي ضرورة، ولا أي شمولية. وإن ترسيمات الضرورة التي نستطيع أن نمتحنها، يجب أن تلبي شرطاً غريباً. فالضروري لا يبدو إلا بعد مرور الوقت، مرئياً من النهاية، و«على الرغم من» عرضية وقوع الشر. ويبدو أن القديس بولس يدعو إلى مثل هذا البحث، وذلك عندما يواجه الصورتين، صورة آدم الأولى، وصورة آدم الثانية، ونموذج الإنسان العجوز، ونموذج الإنسان الآتي. وإنه لا يتوقف عند مقارنتها أو عند

معارضتها: «فكما إن خطأ إنسان واحد قد جاء بإدانة لكل البشر، كذلك فإن عمل العدل لإنسان واحد يزود الجميع بتبرير يعطي الحياة» (رسالة بولس إلى أهل رومية 18,5): يوجد، بالإضافة إلى التوازي، تقدم، واغتناء من الصورة إلى الحركة الأخرى. «إذا كانت الكثرة تموت بخطيئة الواحد، فبالأخرى كثيراً وفرت نعمة الله وعطيته للكثيرين بالنعمة التي لإنسان واحد هو يسوع المسيح، (آية 15): «حيث تتكاثر الخطيئة، هناك طفحت النعمة» (آية 20). إن هذا ال «فبالأخرى كثيراً»، وهذا «الطفح» يشيران إلى مهمة عظمى بالنسبة إلى الفكر.

ويجب الاعتراف أنه لا توجد أي فلسفة عظمى للشمولية تستطيع أن تبين وتعلل إدخال احتمال وقوع الشر في تصميم دال.

فإما أن يترك بالفعل فكر الضرورة الاحتمال يقع خارجه، وإما أن يتضمنه تماماً فيحذف كلية «قفزة» الشر الذي يؤكد نفسه، «تراجيديا» الشر التي تسبق دائماً نفسها.

وتمثل الأنساق الكبرى غير الجدلية الحالة الأولى. وهذه الأنساق هي أنساق أفلاطين وسبينوزا، مثلاً. فلقد عرف كل واحد منهما بعضاً من شيء من هذه القضية، ودون أن يقدرا أن يأخذاها بالحسبان داخل النسق. وهكذا، فإن أفلاطين قد ظل حتى دراساته الأخيرة يعلل «انحطاط» النفوس المفتونة بصورتها الخاصة في الأجساد وبربطها مع ضرورة الانبثاق. وتحاول الدراسة (18 ـ 12 فقرة IV_3) أن تختزل الفتنة النرجسية التي تنبثق عن انعكاس النفس في جسدها الخاص إلى تدريب تخضع النفس بموجبه إلى القانون الكوني: «يكون هذا وكأننا نرى بأنها تحركها وتحملها قوة سحرية ذات جاذبية لا تقاوم (مرجع سابق فقرة 12). وهكذا، فإن الشر لا يأتي منا، فهو يوجد قبلنا ويمتلك الإنسان على الرغم منه. وأخيرا، فإن أفلاطين يحيي، في الدراسة الأخيرة (III32)، حول العناية الإلهية، الموضوع القديم الذي جاء من هيراقليط عبر الرواقيين وفيلون، ويعلن أن النظام يلد من التنافر، بل إن النظام هو سبب الفوضى. وهكذا، تستخدم العناية الإلهية الشرور التي لم تنتجها. وإنه على الرغم من العقبة، فإن التناغم يلد بالأخرى. وينتصر الخير على الرغم من الشر.

ولكن من ذا الذي لا يرى بأن المرافعة عن العدالة الإلهية لا تتجاوز أبداً مستوى بلاغة الحجيج والإقناع؟ وليس من المصادفة أن تلجأ إلى هذا المقدار من الحجج، خاصة وإنها لكثرتها، فإن كل حجة منها تفتقد إلى القوة. وبالفعل، فإنه كيف سيرتفع التفكير من وجهة نظر الكل وكيف سيستطيع القول: «لأنه يوجد نظام، فإنه توجد فوضى»؟ وإذا كان الفكر يستطيع ذلك، فكيف لن يختزل ألم التاريخ إلى هرجة، وإلى هرجة مشؤومة للعبة النور والظلال، اللهم إلا إذا كان الأمر يتعلق بجماليات التنافر («إن للتنافر جماله». . . «لا بد من سفاح في المدينة، وإنه لمن الجيد أن يكون فيها، وهو هناك بالضبط في مكانه»)! هذه هي نية المرافعة السيئة عن العدالة الإلهية: إنها لا تنتصر على الشر الواقعي، ولكنها تنتصر على شبحه الجمالي فقط.

سيتخلى سبينوزا كلية عن هذه المجادلة المريبة لعلم العدالة الإلهية. ففي فلسفة غير جدلية تتعلق بالضرورة كما هي فلسفته، ثمة مكان للطرائق المتناهية بكل تأكيد، ولكن ليس بالنسبة إلى الشر الذي هو وهم، والذي ينطلق من جهل الكل. ويبقى لغزاً مع ذلك حتى عند سبينوزا. إنه اللغز الذي يجد تعبيره في البدهية المدهشة للكتاب: IV «لا يعطى أي شيء فريد في الطبيعة من غير أن يكون ثمة شيء آخر معطى أكثر قدرة وأكثر قوة. ولكن إذا كان ثمة شيء ما معطى، فهناك شيء آخر أكثر قدرة يمكن للشيء الأول أن ينهدم بوساطته، قد أعطي أيضاً». وكما هي الحال في الدراسات الأخيرة لأفلوطين، فإن قانون المخالفة الداخلي مدمج في حركة التوسع أو في تعبير الكائن. ولكن هذه المخالفة ضرورية مثل هذه الحركة نفسها. ولذا، فإن احتمال وقوع الشر، المكتسب من خلال رؤية أخلاقية للشر، لم يؤخذ به، بل بدد مثل وهم.

هل تنصف فلسفة جدلية للضرورة بصورة أفضل، إذا أمكن القول، مأساة الشر؟ هذا أمر لا شك فيه. وإنه لمن أجل هذا السبب، فإن فلسفة مثل فلسفة هيجل تمثل في الوقت نفسه محاولة كبرى لكي تكشف عن التراجيدي (المأساوي) في التاريخ وعن الإغواء الكبير. وإن التجريد الذي تنغلق فيه الرؤية الأخلاقية للعالم قد رفع. ولقد اتخذ الشر مكاناً في الوقت الذي بدأت فيه

صور الروح مسارها. فالشر قد أخذ بالحسبان وتم تجاوزه. وإن الكفاح قد تم تسجيله بوصفه أداة لمعرفة الوعي. ولقد أخذ كل شيء معنى. ولذا، يجب المرور بوساطة الكفاح والوعي الشقي، وعبر النفس الجميلة، والأخلاقية الكانتية، وكذلك بوساطة انشطار الوعي المذنب والوعي الحاكم (ظاهراتية الروح. تر. هيبوليت، II، 190 ـ 7).

ولكن إذا كان الشر قد عرف وأدمج في «ظاهراتية الروح»، فلم يعد من الصحيح القول عنه إنه شر، ولكن الصحيح هو القول عنه إنه تناقض. فخصوصيته غارقة في وظيفة كونية، كيركغارد يقول عنها إنها المعلم جاك للهجيلية: «السلبية». والسلبية تقول أيضاً باشتمال المفرد في الكوني، وتعارض الداخل والخارج في القوة، والموت، والكفاح، والخطأ. وإن كل السلبيات غارقة في السلبية. وكذلك، فإن فصل «الظاهراتية» والذي هو بعنوان «الشر وغفرانه» (تر. هيبوليت، II، 197 - 200) لا يدع مجالاً للشك. فالمغفرة، هي التصالح من قبل المعرفة المطلقة مروراً من عكس إلى آخر، ومن الفرادة إلى الكونية، ومن الوعي المحكوم عليه إلى الوعي الحاكم، والعكس بالعكس. «العفو» هو هدم «الحكم» بوصفه هو نفسه مقولة للشر وليس للخلاص. وهذا بولسي (نسبة إلى القديس بولس) بكل تأكيد: إن القانون نفسه محكوم عليه. ولكن، في الوقت نفسه، رمز مغفرة الخطايا قد ضاع، لأن الشر «معفو عنه» أقل مما هو «متجاوز عنه». وإنه ليختفي في هذه المصالحة. بيد أن النبر التراجيدي، في الوقت نفسه، ينتقل من الشر الأخلاقي حول حركة الخارج، والعدم المستجلب للروح نفسه. ولأن التاريخ الإنساني يظهر الله، فإن اللامتناهي يضطلع بشر المتناهي: «إن كل هذا التاريخ الطويل من الأخطاء الذي يمثله التطور الإنساني وتقصُّ الظاهراتية أثره هو سقوط، كما كتب ذلك ج. هيبوليت، ولكن يجب أن نفهم بأن هذا السقوط يشكل جزءاً من المطلق نفسه، وإنه يعد لحظة من لحظات الحقيقة الكلية» (تكوين ظاهراتية الروح وبنيتها. ص 509). ولقد كانت المأساوية الكلية هي الرد على انحلال الرؤية الأخلاقية للعالم. وإنها لتكتمل بمعرفة مطلقة مع انتقال غفران الخطايا إلى مصالحة فلسفية. ولم يبق شيء من هول الشر غير مبرر، كما لم يبق شيء من مجانية المصالحة.

فإذا سقطت إذن الضرورة غير الجدلية لأفلوطين ولسبينوزا، ولضرورة الجدلية لهيجل، أفلا يجب البحث عن جواب لاقتفائنا للمعقولية في جهة التاريخ «العاقل» وليس بالأحرى «في منطق الكائن»؟ إن حركة السقوط إلى خلاص البشر، هي حركة مليئة بالمعنى، ولذا أليست هي مانعة لِ«منطق»، سواء كان غير جدلي أم كان جدلياً؟ وهل من الممكن حينئذ تصور تاريخ عاقل، حيث يكون احتمال وقوع الشر ومبادرة الهداية مأخوذين بعين الاعتبار ومشتملين؟ وهل من الممكن أن نتصور «صيرورة للكائن» حيث يكون التراجيدي في الشر ـ هذا الشر الموجود دائماً هنا من قبل ـ معترفاً به ومتجاوزاً في الوقت نفسه؟

إنني لست في حالة أتمكن معها من الإجابة على السؤال. بيد أنني ألمح فقط اتجاهاً ممكناً من أجل التأمل. وسأقول، وذلك لكي ننتهي مما ألمح. ثمة صيغ ثلاث تقترح نفسها على عقلي، وهي تعبر عن ثلاث علاقات بين تجربة الشر وتجربة التصالح. وبداية، فإن التصالح هو أمر منتظر «على الرغم» من الشر. ويشكل هذا التعبير «على الرغم» مقولة حقيقية للأمل، إنها مقولة التكذيب. ولا يوجد برهان على هذا، ولكن ثمة علامات. وإن وسط انغراس هذه المقولة ومكانها، هو التاريخ، وليس المنطق، وهو الأخرويات، وليس النسق. ثم بعد ذلك، فإن هذا التعبير «على الرغم» هو «فضل من»، وإنه مع الشر، فإن مبدأ الأشياء يصنع الخير. ولذا، فإن التكذيب النهائي يعد في الوقت نفسه تعليماً مختبئاً. ولقد يقول القديس أغسطين «الخطيئة أيضا» وذلك في حاشية «حذاء الساتان (نوع قماش)»، إذا تجرأت على قول هذا. و«إن الأسوء ليس أكيداً على الدوام»، يجيب كلوديل بصيغة التلطيف. ولكن لا توجد معرفة مطلقة، ولا تعبير «على الرغم من»، ولا «بفضل». وأما المقولة الثالثة من هذا التاريخ العاقل: «كم أكثر». ويشتمل قانون الكثرة هذا بدوره على التعبيرين «بفضل» و«على الرغم من». وهذه هي معجزة اللوغوس. فمنه تنبثق الحركة المتراجعة للحقيقي. وتولد الضرورة من العجيب. وإنها لتضع بأثر رجعي الشر في نور الكائن. والأمر الذي لم يكن في علم العدل الإلهي القديم سوى سبيل

المعرفة المغلوطة، يصبح عقل الأمل. ولذا، تمثل الضرورة التي نبحث عنها الرمز العقلاني الأكثر علواً الذي يلده عقل الأمل هذا.

(2)

لقد جاءتني نقطة انطلاق هذه المحاضرة الثانية اقتراحاً من بحثي بنطاق المتعلق برموز الشر، تماماً كما تم إنشاؤها في أدب التوبة، وفي الأساطير، وفي حكمة الشرق الأوسط القديم، ومن إسرائيل، ومن اليونان.

ولنذكر أن هذا البحث، المحدود بقصد قضية خاصة ـ قضية الشر ـ وبنطاق خاص من الثقافات ـ الثقافات التي تقوم في جذر ذاكرتي اليهودية واليونانية ـ إنما يغطي قضية عامة أكثر بكثير: ما هي وظيفة تأويل الرموز في اقتصاد الفكر الفلسفي؟ وإني لأسمي هذه القضية، في عموميتها الأكثر سعة، قضية الهيرمينوطيقا، هذا إذا كنا نفهم من الهيرمينوطيقا علم التأويل.

لنأخذ بدقة أكبر قضية المنهج، منطلقين من الصور الخاصة برمزية الشر، ومبينين كيف يمكن للمثل أن يعمم على كل نوع من أنواع الرمزية الدينية.

إذا أخذنا قضية رموز الشر، كما رأينا ذلك، على المستوى الدلالي، أي على مستوى تأويل العبارات اللسانية مثل: دنس، خطيئة، جرم، فإن دهشتنا الأولى تكمن في اكتشاف أنه لا يوجد منفذ آخر لتجربة الشر ـ سواء كان هذا الشر متلقي أم مرتكبا، وسواء كان القصد شراً معنوياً أم ألماً ـ غير التعابير الرمزية: أي التعابير التي تنطلق من بعض المعاني الحرفية (مثل بقعة، انحراف، توهان في المكان، ثقل أو حمولة، عبودية، سقوط) والتي تستهدف بعض المعاني الأخرى، والتي يمكن أن نسميها وجودية، أي الكائن المدنس تحديدا، الخاطئ، المجرم. وإن هذه الكلمات التي لها مظهر مجرد في لغاتنا المعاصرة، لها كذلك بنية رمزية في اللغات والثقافات حيث صنع للمرة الأولى الاعتراف أو، لكي نقول على نحو أفضل، الإقرار بالشر. وإن المعنى الوجودي معطى بشكل غير مباشر، وفقاً لطريقة المماثلة، بالمعنى الأول، المعنى الحرفي. وهذا هو السبب الذي من أجله يعد المرور بتجربة الشر يعني التعبير عنها بوساطة اللغة. ولكن التعبير عنها يعني تأويل رموزها قبلاً.

ويجب، الآن، على المستوى الدلالي أن لا يفترق عن المستوى الأسطوري للرموز (ولا عن المستوى الدوغمائي للرموز العقلانية التي لن أقول شيئاً عنها هنا). وكما نرى في الأساطير البابلية، والتراجيدية، والأرفية، وفي القصة التوراتية للسقوط، فثمة سمات لتجربتنا في الشر بدت هنا أكثر ظهورا، ولكي نتكلم على هذا النحو فقد كشفت عنها هذه الأساطير التي تضع تجربتنا في ضوء الشخصيات المثالية ـ بروموثيوس، أنتروبوس، آدم. وأكثر من ذلك، فإنه بفضل بنية التاريخ الذي حدث «في تلك الأزمنة»، فإن تجربتنا تتلقى توجها زمنياً موجهاً من بداية نحو نهاية، ومن الذاكرة نحو الأمل. وأخيرا، فإن هذه الأساطير تروي، على شاكلة حدث عابر للتاريخ، القطيعة غير العقلانية والقفزة العبثية التي تسمح بربط اعتراف وجودنا المذنب بتأكيد كائننا المخلوق بريئاً. وليس للرموز على هذا المستوى قيمة تعبيرية فقط، كما في المستوى الدلالي، ولكن كذلك قيمة استشكافية، وذلك لأنها تعطي كونية، وزمانية، وبعداً أونطولوجياً لتعابير الشر مثل الدنس، والخطيئة، والذنب.

ومن هنا تنشأ القضية: هل يوجد رابط ضروري بين تأويل الرموز والفكر؟ يبلغ السؤال أوجه عندما تنظر إلى قضية رموز الشر على أنها حالة خاصة للرمزية الدينية. ويمكننا أن نطرح أن رمزية الشر هي على الدوام العكس من رمزية الخلاص، أو إن رمزية الخلاص هي الوجه المقابل لرمزية الشر. ويتناسب الطاهر مع النجس، ومع الخطيئة والغفران، ومع الجرم والعبودية الحرية. ويجب أن نقول بالصورة نفسها إنه يتناسب مع صور البدء صور النهاية: تنصيب مردوك للملك، أبولون وتطهره، أنتربوس الجديد، المسيح، العادل المتألم، ابن الإنسان، السيد، اللوغوس، إلى آخره. وليس للفيلسوف بوصفه فيلسوفاً أن يقول شيئاً يتعلق بإعلان الإنجيل، والذي تبعاً له تكون هذه الصور «منجزة» في الحدث المسيحي. ولكنه يستطيع ويجب عليه أن يفكر بمعنى هذه الرموز بوصفه هذا المعنى ممثلاً لنهاية الشر. وبهذا، فإننا نبلغ المستوى العام لسؤالها: تبدو هيرمينوطيقا الشر وكأنها ولاية خاصة في قلب التأويل العام للرمزية الدينية. وفي ما يخص اللحظة، فإننا ننظر إلى رمزية الشر فقط الوجه الآخر

للرمزية الدينية. وسنرى أخيراً أن هيرمينوطيقا الشر ليست إقليماً بلا اهتمام، ولكن الدلالة الكبرى، ويمكن أن تكون مكان ولادة قضية الهيرمينوطيقا.

والآن، لماذا توجد هنا مشكلة بالنسبة إلى الفيلسوف؟ السبب لأن للجوء إلى الرمز شيئاً يثير الدهشة والفضائح.

1 ـ يبقى الرمز كتيماً غير شفاف، لأن القياس التماثلي هو الذي يعطيه، وذلك على أساس المعنى الحرفي الذي يمنحه في الوقت نفسه جذوراً واقعية، وثقلاً ماديا، وكتامة.

2 ـ الرمز سجين تنوع اللغات والثقافات، وبهذا الخصوص فإنه يبقى عرضياً محتملاً: لماذا هذه الرموز وليس الرموز الأخرى؟

3 ـ إنها لا تنفتح على التفكير إلا من خلال تأويل يبقى إشكالياً ـ إذ لا توجد أسطورة من غير تفسير. ولا يوجد تفسير من غير اعتراض. وليس فك الألغاز علما، لا بالمعنى الأفلاطوني، ولا بالمعنى الهيجيلي، ولا بالمعنى الحديث لكلمة العلم. فالكتامة، والاحتمال الثقافي للحدوث، والتبعية إزاء فك إشكالي للرمز: هذه هي نواقص الرمز الثلاثة، في مواجهة مثالية الوضوح، والضرورة، وعلموية الفكر.

وأكثر من هذا فإنه لا توجد هيرمينوطيقا عامة، أي نظرية عامة للتأويل، ولا قانون عام للتفسير: توجد فقط نظريات هيرمينوطيقية منفصلة ومتعارضة. ولقد يعني هذا إذن أن مشكلتنا البدئية لم تكف عن التعقد: إنها ليست بسيطة فقط، ولكنها مزدوجة. ليس فقط: لماذا يكتسب الفكر تأويلاً؟ ولكن: لماذا يكتسب هذه التأويلات المتعارضة؟

سيكرس الجزء الأول من هذه المحاضرة للتعارض الأكثر تطرفاً في حقل الهيرمينوطيقا، التعارض بين ظاهراتية الدين وتأويل التحليل النفسي للدين. وستتمثل مهمتنا فيما بعد في إظهار ضرورة هذا التعارض في داخل فلسفة التفكير.

1 ـ الصراع بين التأويلات

أقترح الإشارة إلى ثلاثة مواضيع تمثل، برأيي، المسلَّمات الرئيسة لظاهراتية الدين. وإني لأضع في مقابل هذه السمات الثلاث، ثلاث فرضيات عمل تعارضها تابعة للتحليل النفسي وتتعلق بالظاهرة الدينية.

ـ السمة الأولى: لا تريد ظاهراتية الدين أن تفسر، ولكن أن تصف. ذلك لأن التفسير يعني إرجاع الظاهرة الدينية إلى أسبابها، وإلى أصلها، أو إلى وظيفتها، سواء كانت هذه نفسية، أم اجتماعية، أم أي شيء آخر. وأما الوصف، فهو إرجاع الظاهرة الدينية إلى موضوعها، كما هو مستهدف وكما هو معطى في العبادة، وفي الإيمان، وفي الطقس، وفي الأسطورة. فعلى أي شيء يشتمل هذا القرار الأول، ويتعلق بقضية الرموز؟ إننا نستطيع القول إن موضوع ظاهراتية الدين هو «هذا الشيء» المستهدف بالفعل الطقسي، وفي الكلام الأسطوري، والشعور الصوفي. وتكمن المهمة في عدم اشتراك هذا «الموضوع» مع مقاصد السلوك المتعددة، والخطاب، والانفعال. فلنسم «مقدسا» هذا الموضوع المستهدف، من غير حكم مسبق على طبيعته. وبهذا المعنى العام، فإننا سنقول إن كل ظاهراتية الدين هي ظاهراتية «للمقدس»، بغية الدلالة على همها المتعلق بالموضوع القصدي.

وسنضع في معارضة هذه السمة الأولى بعد قليل، السمة التي تتناسب مع الهيرمينوطيقا الفرويدية، وتعريف الظاهراتية الدينية عن طريق وظيفتها الاقتصادية وليس عن طريق موضوعها القصدي.

ـ السمة الثانية: توجد، للرموز حقيقة، تبعاً لظاهراتية الدين. وهي حقيقة بالمعنى الذي يعطيه هوسرل لهذه الكلمة في «بحوثه المنطقية»، وإنها لتعني ملء القصد الدال.

فماذا يعني هذا بالنسبة إلى رموز المقدس؟ إنه لبالطريقة نفسها التي أقمنا بها تعارضاً بين الفهم عن طريق الموضوع وبين التفسير عن طريق السبب، فإننا سنلجأ، لكي ندل على سمة امتلاء الرموز، إلى التعارض بين الرمز والعلامة. ألا وإن السمة الأولى من سمات وظيفة العلامة ـ أو الوظيفة العلاماتية ـ هي

عشوائية العرف الذي يربط الدال بالمدلول. وعلى العكس من ذلك، فإن من سمة الرمز ألا يكون عشوائياً تماماً على الدوام. فهو ليس فارغا، ويوجد دائماً بقايا لعلاقة طبيعية بين الدال والمدلول، وذلك كما في التماثل الذي أشرنا إليه بين الدنس الوجودي بقعة الوسخ المادية. وإن الأمر ليكون هو نفسه إذا أخذنا مثلاً من أعمال مرسيا إلياد. فقوة الرمزية الكونية تكمن في العلاقة غير العشوائية بين السماء المرئية والنظام غير المرئي الذي تجليه. فهي تتكلم عن الحكيم والعادل، وعن الواسع والمنظم، عن وساطة القدرة التماثلية لمعناه الأولي. وهذا هو امتلاء الرمز بالتعارض مع فراغ العلامات.

سأقترح فيما بعد، بالنسبة إلى هذه السمة الثانية، سمة معاكسة لتأويل التحليل النفسي، والتي يسميها فرويد «الوهم»، تبعاً للعنوان المشهور: «مستقبل وهم».

ويفضي هذا إلى السمة الثالثة للهيرمينوطيقيا، والتي تتعلق بالمدى الأنطولوجي لرموز المقدس. فالانشغال بالموضوع، في نقطتنا الأولى، والانشغال بامتلاء الرموز في نقطتنا الثانية، يقدمان مسبقاً إشارة إلى الفهم الأنطولوجي، الذي يبلغ أوجه في فلسفة للغة كان هايدغر قد قدمها، وتبعاً لها تكون الرموز مثل كلام للكائن. وأخيرا، فإن فلسفة اللغة هذه تتضمنها ظاهراتية الدين، وإنها لتعلن أن البشر يتكلمون اللغة بصورة أقل مما تتكلم هي إلى البشر، وأن البشر قد ولدوا في قلب اللغة، وفي وسط نور اللوغوس «الذي يضيء كل إنسان آتٍ إلى العالم». وبهذا المعنى، فإن الفلسفة الضمنية لظاهراتية الدين تعد تجديداً لنظرية التذكر. ويستلزم الاهتمام الحديث، بالرموز، اتصالاً جديداً مع المقدس، من وراء نسيان الكائن الذي تعد معالجته للعلامات الفارغة، وللألسنة المشكلنة، شاهداً اليوم.

وسنضع في مقابل هذه السمة الثالثة الأخيرة، أطروحة معارضة لفرويد هي «عودة المكبوت».

لنقفز الآن قفزة فوق الهوة التي تبدو في الظاهر عصية على التجاوز، والتي تقتسم حقل الهيرمينوطيقا بين متصورين للتحليل النفسي وظاهراتية

الرموز. فأنا لن أحاول أن أخفي الصراع وأقلل منه. فبالطريقة نفسها التي دفعت بها الفلسفة الضمنية لنسق التأويل الأول إلى أقصى مدى، فإني أريد أن أواجه هذا الذي يعد الأكثر تعارضاً مع أنطولوجيا المقدس هذه. وإذ أنقض التأويلات الدينية التي تعد أكثر تطميناً ومصالحة مما تقدمه بعض مدارس التحليل النفسي، فإنني أفضل أن أتصدى لأكثرها فظاظة وجذرية، أي التي تمثل فرويد نفسه. ذلك لأنه هو المعلم في النهاية، ومعه يجب علينا أن نجري النقاش.

سنجعل أولاً التأويل الوظيفي للدين، في التحليل النفسي، معارضاً لتأويل الدين الموضوعي، في الظاهراتية. ثم سأجعل فكرة «الوهم» تعارض فكرة «الحقيقة»، بمعنى امتلاء الرموز. وأخيرا، سأجعل موضوع «عودة المكبوت» معارضا «لتذكر المقدس».

ما الذي نفهمه من مقاربة «وظيفية» متعارضة مع مقاربة موضوعية؟ إنه في الإطار العام لنظرية الثقافة، يأخذ تأويل الدين مكانه. وعندما يشرع فرويد في تأويل الحضارة بوصفها كلًّا، فإنه لا ينتهك حدود التحليل النفسي. إنه على العكس من ذلك، يجعل من قصده النهائي، كما هو ظاهر عنده، هيرمينوطيقا عامة للثقافة، وليس فرعاً للعلاج النفسي فقط. ولهذا، فإن التحليل النفسي يغطي الميدان نفسه الذي تغطيه الهيرمينوطيقات الأخرى. وليس ثمة أمل لتمييزها تبعاً لميدانها. فكل هيرمينوطيقا تغطي الكل الإنساني وتدعي تأويل الكل الإنساني وفهمه. وإذا كان من حد للتأويل النفسي، فيجب أن لا نبحث عنه في موضوعه، ولكن في وجهة نظره. فوجهة نظر التحليل النفسي، هي وجهة نظر «اقتصاد» الغريزة الجنسية، أي وجهة نظر لميزان التخلي والإشباع، مهما كان هذا الأخير: حقيقياً أو مؤجلاً أو مستبدلاً أو وهمياً.

إذن إن الانطلاق يجب أن يكون من الظاهرة الأكثر سعة، إنها ظاهرة الحضارة، وذلك لكي تسجل فيها بعد هذا الظاهرة الدينية بعنوان الوهم. وعندما يشرع فرويد، في بداية «مستقبل وهم» بالإمساك بظاهرة الحضارة في مجموعها، فإنه يلامسها من خلال أسئلة ثلاثة: إلى أي حد يمكن تخفيف حمولة التضحيات الغرزية المفروضة على البشر؟ وكيف يمكن مصالحة البشر

مع التخلي الذي لا مفر منه؟ وكيف يمكن تعويض البشر تعويضات مرضية عن هذه التضحيات؟ ويجب أن نفهم بأن هذه الأسئلة ليست نحن من يطرحها، ولا هي أسئلة يطرحها فرويد بخصوص الحضارة، ولكن هذه الأسئلة تكوِّن الحضارة نفسها، في مقصدها وفي زعمها. إذن إن الحضارة مدركَة مباشرة في إطار وجهة نظر إقتصادية. ألا وإن على الدين أن يشتغل مع هذه الأسئلة الثلاثة. ويمكن القول بداية، إنه يقلل الحمولة العصابية عند الفرد وذلك بنزع حمولة جرمه الفردي عن طريق فكرة التضحية البديلة (سنرى فيما بعد أن الفرد، على حساب عصاب جماعي، قد وضع بمعزل عن العصاب الفردي). ومن جهة أخرى، فإن الدين يعمل بوصفه مواسيا، أي بوصفه مصالحة مع التضحيات. وأخيرا، فإنه يقدم مجموعة من الأفراح يمكن النظر إليها بوصفها ملذات تم تساميها عن منطقة الغريزة الجنسية، عن الإيروس الأساسي.

و يجب في هذه النقطة أن نقيم التعارض بين نظرية التحليل النفسي «للوهم» وبين نظرية الظاهراتية «للحقيقة»، أي للامتلاء أو للاكتمال. وإن لمفهوم الوهم هذا، عند فرويد، معنى وظيفيا، ما وراء النفساني، وإنه يجب أن يؤخذ جدياً بما إنه كذلك. وإننا لن نتخلص منه إذا قلنا إن التأكيد الذي يكون الدين بموجبه وهما، هو تأكيد غير تحليلي، وقبل - تحليلي، ويعكس فقط الأحكام المسبقة لنزعة علموية حديثة، موروثة عن «عدم إيمان» أبيقور وعقلانية القرن الثامن عشر. وما هو مهم هنا إنما ما هو جديد، أي التأويل «الاقتصادي» «للوهم». والمسألة ليست مسألة الحقيقة، بالمعنى الظاهراتي، ولكن مسألة وظيفة التمثيلات الدينية في ميزان التخلي وإشباع التعويض، والذي يحاول الإنسان بوساطته أن يتحمل الحياة. ويتمثل مفتاح «الوهم» في قساوة الحياة: تحمُّل الحياة أمر صعب بالنسبة إلى كائن لا يفهم فقط ويتألم، ولكنه متلهف للعزاء بسبب نرجسيته الفطرية. وما دام هذا هكذا، فإنه ليس من مهمة الحضارة، كما رأينا ذلك، أن تختزل الغرائز فقط، ولكن أن تدافع عن الإنسان ضد التفوق الساحق للطبيعة. ويمثل «الوهم» هذه الأداة الأخرى التي تستخدمها الحضارة عندما يفشل الكفاح ضد الطبيعة. وحينئذ، فإنها توجد الآلهة لطرد

الخوف، ولمصالحة الإنسان مع القدر القاسي، وللتعويض عن «القلق» الذي تجعله غريزة الموت عضالاً.

لقد بلغنا الآن النقطة القصوى للتنافر بين التحليل النفسي والظاهراتي. ولقد أسقطنا فوق هذه ضوء الفهم الأنطولوجي، والذي يستلزم، بموجبه أخيرا، كل فهم فهماً مسبقاً للكائن. ولقد استطاع التأويل الرمزي للمقدس بهذه الطريقة أن يظهر بوصفه تجديداً للتذكر القديم. وكذلك، يوجد أيضاً تذكر في التحليل النفسي، ولكنه ينتج تبعاً لخطوط تكوين الوهم المنطلق من الرموز ومن الاستيهامات التي تعبر فيها الصراعات البدئية للبشر البدائيين وللطفل. وتعد هذه اللحظة من لحظات تحليلنا مهمةَ من وجهة نظر منهجية، لأنها هي التي يندغم فيها التفسير التكويني في التفسير النموذجي المواضعي والاقتصادي. فإذا لم يكن للتمثيلات الدينية، بالفعل، حقيقة، وكانت أوهاماً فقط، فإنها لا يمكن أن تُفهم إلا عن طريق أصولها: إن «الطوطم والتابو»، و«موسى والتوحيد» يبينان الذكريات التاريخية التي تكوِّن «الحقيقة في الدين»، وذلك تبعاً لعنوان فرعي في كتاب موسى، أي تبعاً للتمثيلات الأصلية التي تعد جذراً للاعوجاج المثالي. وإني لن أعيد المحاضرة المعروفة عن هذا التكوين: قتل الأب، تأسيس جماعة الأخوة لقانون المحارم وللزواج الخارجي، إعادة إنشاء صورة الأب على شكل مستبدل من الحيوان الطوطمي، التكرار الطقسي لقتل الأب في الوليمة الطوطمية، انبعاث صورة الأب في صورة الآلهة، إلى آخره. وسأكتفي بالإشارة إلى سمة أساسية لهذا التفسير التكويني. فالدين كما نعرفه اليوم، يعد انبعاثاً على شكل استيهام لصور منسية لماضي الإنسانية وماضي الفرد. وإن هذه العودة للمنسي، على شكل استيهام ديني، يمكن أن تقارن بعودة المكبوت في العصاب الاستحواذي. وإن هذه المقارنة بين إحياء الرمز الديني وعودة المكبوت لتعطينا الفرصة لكي نلقي نظرة أخيرة على القطيعة في حقل الهيرمينوطيقا. وهكذا، فإن تذكر المقدس بالمعنى الأنطولوجي للرمز، وعودة المكبوت، بمعنى علم أسباب الاستيهامات، ليكونان فيها قطبين للتوتر.

2 ـ قطبية الهيرمينوطيقا

إن قضيتي الآن هي هذه: كيف يمكن لهاتين الهيرمينوطيقيتين أن تكونا متعارضتين وممكنتين في الوقت نفسه؟ إن فرضيتي بأنهما شرعيتان في رتبهما. وإذا كان هذا هكذا، فإننا لا نستطيع أن نكتفي بتجاور بسيط لأسلوبي التأويل هذين. إذ يجب علينا أن نفمصلهما، الواحد فوق الآخر، وأن نظهر وظائفهما التي يتمم بعضها بعضاً. فنحن سنذهب للبحث في العلاقة بين الوعي واللاوعي عن إجابة مؤقتة لقضيتنا. ولعل المرء يمكنه أن يعترض بأن هذه الطريقة لمقاربة القضية تبقى جد خاضعة لواحد من نسقي التأويل، هو نسق التحليل النفسي. وإني لأوافق على ذلك. ومع ذلك، فإني أعتقد أننا بعد فرويد لم نعد نستطيع أن نتكلم عن الوعي كما كان الحال قبله، وإذا كان ثمة مفهوم جديد للوعي يجب العثور عليه، فإننا نستطيع في الوقت نفسه أن نكتشف تماساً جديداً بين هذا الوعي وما سميناه التجلي أو حتى تذكر المقدس. فالوعي ليس هو الواقع الأول الذي نستطيع أن نعرفه، ولكنه الواقع الأخير. لذا علينا أن نأتي نحوه، لا أن ننطلق منه. فهو المكان الذي يتقاطع فيه تأويلا الرمز، ولذا، فإن مقاربة مزدوجة لمفهوم الوعي يجب أن تكون سبيلاً جيداً للنفاذ أيضاً إلى قطبية الرموز.

تتمثل الطاقة الرئيسة التي تحيي المحاولة التحليلية للهداية، في إرادة التنديد بأفضلية الوعي[25]. وإنه بالاستناد إلى هذا التنديد، بما يمكن أن نسميه «وهم الوعي»، نستطيع أن نفهم القرار المنهجي للانتقال من وصف الوعي إلى طوبوغرافيا الجهاز التنفسي. وعلى الفيلسوف أن يقبل بأن هذا اللجوء إلى هذه النماذج الطبيعية يستخلص معناه الحقيقي من هذه الوسيلة لتبديل المكان ونزع الملكية، والموجهة ضد وهم الوعي، المتزرع هو نفسه في النرجسية.

(25) سأعلق في مكان آخر على النص المشهور لفرويد الذي يضع التحليل النفسي في امتداد الثورة المزدوجة لكوبرنيك وداروين.

ولكننا في الوقت نفسه مستعدون لكي نفهم أن أصل المعنى يستطيع أن ينتقل وأن يخرج عن مركزه بطريقة أخرى. وإن وجهة النظر الطوبوغرافية والاقتصادية لم تلغ كل تساؤل، ولكنها جددته بالأحرى. وأن تعبير «اللاوعي» نفسه ليذكرنا بالصلة مع الوعي: إن الوعي لم يلغَ لا نظرياً ولا عملياً.

وهكذا فإن تأويلاً كان قد ترك أولاً وجهة نظر الوعي لا يلغي الوعي ولكنه يجدد معناه تجديداً جذرياً. ومما قد أنكر نهائياً ليس هو الوعي ولكن ادعاءه أن يعرف نفسه، منذ البداية، نرجسيته. يجب علينا إذن أن نبلغ نقطة الشدة، حيث نكف عن أن نعلم ماذا يعني الوعي، بغية العثور مجدداً على الوعي بوصفه طريقة في الوجود يشكل اللاوعي وجهها الآخر. ويعد هذا الانتقال في تحليلنا حاسماً والسبب لأن هذه العلاقة الجدلية بين اللاوعي والوعي هي التي تحكم تمفصل كل من الهيرمينوطيقتين الواحدة على الأخرى.

لنأخذ الآن هذه المقاربة الجديدة للوعي. فكل ما نستطيع قوله حول الوعي يبدو، بعد فرويد، مدمجاً في الصيغة: «ليس الوعي مباشرا، ولكنه غير مباشر. وليس هو مصدرا، ولكنه مهمة، مهمة أن يصبح أكثر وعياً». وإننا لنفهم هذه الصيغة، وذلك عندما نعارض وظيفة الوعي والميل إلى التكرار وكذلك الميل إلى التراجع الذي يستلزمه التأويل الفرويدي للوهم. ولقد كانت الأعمال الأخيرة لفرويد، على وجه خاص، تبرز موضوع عودة المكبوت وإعادة القتل القديم للأب إلى ما لا نهاية: يعد تأويل الدين أكثر فأكثر فرصة للدلالة على الميل الانكفائي في تاريخ الإنسانية.

ويبدو لي أن قضية الوعي مرتبطة، مذ ذاك، بهذا السؤال: كيف يخرج إنسان من طفولته، وكيف يصبح بالغاً؟ يبدو هذا السؤال، للوهلة الأولى، سؤالاً نفسياً محضا، لأنه هو الذي يشكل كل موضوع علم النفس التكويني، وكل نظرية الشخصية. ولكنه في الواقع، يأخذ معناه عندما نبحث عن أي صور، وأي وجوه، وأي رموز تقود هذا التنامي، وهذا النضج للفرد. وإني لأظن أن هذه الطريقة غير المباشرة أكثر إدهاشاً من علم نفس يتعلق مباشرة بالوعي. فالتنامي نفسه يبدو كنقطة تقاطع بين نسقين للتأويل.

هنا يكون ضرب آخر من الهيرمينوطيقا مطلوباً، يزيح بؤرة المعنى عن مكانها بطريقة أخرى غير طريقة التحليل النفسي. فليس في الوعي نفسه يكمن مفتاح الفهم. إذ يجب علينا أن نكتشف وجوهاً جديدة، ورموزاً جديدة، لا تختزل إلى تلك التي هي متجذرة في الأرض الليبيدونية: تجذب هذه الوجوه، والرموز الوعي إلى الأمام، خارج طفولته. وستكون، بعد فرويد، الفلسفة الوحيدة الممكنة للوعي متصاهرة مع الظاهراتية الهيجيلية للعقل. ولا يعرف الوعي المباشر في هذه الظاهراتية نفسه. وإني سأقول، أخذاً بتعبيرنا السابق، إن الإنسان يصبح بالغا، ويصبح «واعيا» إذا وعندما يصبح قادراً على هذه الوجوه الجديدة والتي يكوِّن تتابعها «العقل»، بالمعنى الهيجيلي للكلمة. ولقد يشتمل تفسير الوعي على قائمة وفي بناء، درجة بعد درجة، دوائر من المعنى يجب على الوعي أن يلتقيها وأن يتملكها، بغية أن يفكر بنفسه بوصفه ذاتا، وبوصفه أنا إنسانية، بالغة، وأخلاقية. ولم تعد هذه السيرورة على الإطلاق استبطانا، ووعياً مباشراً. كما لم تعد على الإطلاق وجهاً للنرجسية، وذلك لأن بؤرة الذات ليست الأنا النفسي، ولكنها العقل، أي جدلية الوجوه نفسها. فالوعي هو فقط استبطان لهذه الحركة التي يجب العثور عليها في البنية الموضوعية للمؤسسات، وللصروح، وللأعمال الفنية والثقافية.

لنتوقف لحظة كي نتأمل في نتائج هذا التحليل. فلقد وصلنا إلى نتيجة مؤقتة مفادها أن معنى الوعي لم يكن قط معطى في علم نفس الوعي ولكن عن طريق المرور عبر عدة علوم نفس واصفة تنقل مركز المرجعية عن مكانه، سواء كان ذلك نحو اللاوعي لعلم النفس الواصف الفرويدي، أم كان ذلك نحو عقل علم النفس الواصف (ميتابسيكولوجيا) الهيجلي.

إن نوعي الهيرمينوطيقا اللذين قمنا بوصفهما في الجزء الأول، يستندان إلى هذه القطبية «لعلم النفس الواصف (ميتابسيكولوجيا)». ولذا، فإن التعارض بين اللاوعي والعقل (الروح) يعبر عن ذاته في ازدواجية التأويلات نفسها. فعلْما التأويل يمثلان حركتين متعاكستين: حركة تحليلية وانكفائية نحو اللاوعي، وحركة تركيبية وتدرجية باتجاه العقل (الروح). فمن جهة، تتلقى الوجوه في

الظاهراتية الهيجيلية معناها مما يأتي بعدها: تمثل الرواقية علاقة الاعتراف المتبادل بين السيد والعبد، ولكن الشكوكية تمثل حقيقة التعارض الرواقي الذي يلغي كل الاختلافات بين السيد والعبد، وهكذا دواليك: تكمن حقيقة لحظة من اللحظات في اللحظة التالية. ولذا، فإن الإدراك ينبثق دائماً من النهاية باتجاه البداية. ولهذا، فإننا نستطيع القول إن الوعي مهمة: إنها مضمونة في النهاية فقط. ويعني عدم الوعي من جهة أخرى أن الفهم ينبثق من وجوه سابقة. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يبقى طويلاً فريسة لطفولته. والإنسان هو ذلك الكائن الذي تجذبه طفولته إلى الخلف. وهكذا، فإن اللاوعي يمثل مبدأ لكل الانكفاءات ولكل الركود. وسنقول في النتيجة، بكلمات جد عامة، إن العقل هو النظام الأخير، وإن اللاوعي هو نظام للأصل. ولهذا، فإن لعبة واحدة الرموز تستطيع أن تتحمل نوعين من التأويل. الأول، يتجه نحو انبعاث الوجوه التي تكون في «الخلف» دائما، والثاني يتجه نحو انبثاق الوجوه التي تكون «في الأمام» دائماً. وهذه الرموز نفسها هي التي تحمل هذين البعدين المعروضين على هذين التأويلين المتعارضين.

3 ـ تفكير وتأويل

لقد جاءت اللحظة لطرح السؤال المبدئي الذي تركناه معلقاً: إذا كانت الفلسفة تفكيراً، وقد قلنا هذا في البداية، فلماذا يجب على التفكير أن يلجأ إلى اللسان الرمزي؟ ولماذا يجب على التفكير أن يصبح تأويلاً؟ يجب علينا إذن أن نعود إلى الوراء وإنشاء مفهوم للتفكير ظل إلى الآن مجرد افتراض سابق.

إننا عندما نقول: إن الفلسفة تفكير، فإننا نريد أن نقول إنها تفكير حول الذات. ولكن ماذا تعني الذات؟ إني لأقبل هنا أن يمثل تأكيد الذات الحقيقة الأولى بالنسبة إلى الفيلسوف، وعلى الأقل بالنسبة إلى هذه التقاليد الواسعة للفلسفة الحديثة التي تنطلق من ديكارت، وتتطور مع كانت، وفيخته، والمذهب التفكيري للفلسفة القارية. وبالنسبة إلى هذه التقاليد التي ننظر إليها بوصفها كلاً قبل أن نقيم التعارض فيها بين الممثلين الرئيسين، فإن موقف

الذات يمثل حقيقة تفرض نفسها بنفسها. فهي لا يمكن التحقق من صحتها، ولا أن تكون مستنتجة. ذلك لأنها تأكيد لكينونة ولفعل، تأكيد لوجود ولعملية فكرية: أنا أكون أنا أفكر، إن أوجد بالنسبة لي هو أن أفكر، أنا أوجد بقدر ما أفكر، ولما كانت هذه الحقيقة لا يمكن التثبت من صحتها كواقعة ولا من استنتاجها استدلالياً فلا بد من أن تتأكد من تلقاء ذاتها في التفكير، وإن تأكيدها الذاتي هو التفكير. فيخته كان يسمي هذه الحقيقة الأولى: الحكم ـ الأطروحة. وهذه هي نقطة انطلاق الفلسفة. ولكن هذه الإحالة الأولى إلى موقع الذات،بوصفها موجودة ومفكرة لا تكفي لكي تميز الفكر. وإننا لا نزال لا نفهم على نحو مخصوص لماذا هي تتطلب عملاً للتفكيك، وللتفسير، وعلماً للتفسير أو الهيرمينوطيقا، كما لا نفهم على نحو أقل لماذا يجب على هذا التفكيك أن يكون إما تحليلاً نفسيا، وإما ظاهراتية للمقدس. ولا يمكن لهذه النقطة أن تنتظر طويلاً حتى يظهر الفكر بوصفه عودة إلى بدهية الوعي المباشر الكاذبة. وعلينا أن ندخل سمة ثانية للفكر الذي يعبر عن نفسه هكذا: ليس الفكر حدسا، أو بكلمات إيجابية: الفكر هو الجهد المنصب لإدراك «أنا» ال «أنا أفكر» في مرآة موضوعاتها، وأعمالها، وأخيراً في أفعالها. وإذا كان هذا هكذا، فلماذا على موقع «الأنا» أن يكون مُدْرَكاً من خلال أفعاله؟ السبب تحديداً لأنه ليس معطى لا في بدهية علم النفس، ولا في حدس عقلاني، ولا في رؤية صوفية. ولذا، فإن فلسفة الفكر هي العكس من الفلسفة المباشرة. وتبقى الحقيقة الأولى ـ أنا أكون، أنا أفكر ـ مجردة وفارغة، كما أنها لا تقهر. ويجب عليها أن تمر عبر «وساطة» التمثيلات، والأفعال، والأعمال، والمؤسسات والصروح التي تجعلها موضوعية. وإنه لفي هذه المواضيع، بالمعنى الواسع للكلمة، فإنه يجب على «الأنا» أن تفقد نفسها ثم تجدها ثانية. وإننا لنستطيع القول إن فلسفة التفكر ليست فلسفة للوعي، إذا كنا نفهم أن الوعي هو الوعي المباشر للذات نفسها. ولقد قلنا في الأعلى إن الوعي مهمة، ولكنها مهمة لأنها ليست معطى. وبالتأكيد، فأنا أمتلك إدراكاً متميزاً لنفسي ولأفعالي، وهذا الإدراك هو ضرب من البداهة. ألا وإنه لا يمكن إخراج ديكارت من هذه القضية التي لا اعتراض عليها: أنا لا أستطيع أن أشك في

نفسي من غير أن أدرك بأنني أشك. ولكن ماذا يعني هذا الإدراك؟ إنه يقين من غير شك. ولكنه يقين محروم من الحقيقة. وكما فهم هذا جيداً مالبرانش ضد ديكارت، فإن هذا الإدراك المباشر يعد شعوراً فقط وليس فكرة. فإذا كانت الفكرة نوراً ورؤية، فإنه لا توجد لا رؤية «للأنا»، ولا نور للإدراك. وإني لأحس فقط بأني أوجد وأفكر إني أشعر بأني مستيقظ، وهذا هو الإدراك. ويستطيع إدراك «الأنا»، باللغة الكانتية، أن يصاحب كل التمثيلات، ولكن هذا الإدراك ليس معرفة بذات المرء نفسه، ولا يستطيع أن يتحول إلى حدس يتعلق بنفس جوهرية. وأخيرا، فإن الفكر منفصل عن كل معرفة بالذات عن طريق النقد الحاسم الذي يوجهه كانت إلى كل «علم عقلاني للنفس».

وإن هذه الأطروحة الثانية: ليس الفكر حدسا، لتسمح لنا برؤية مكان «التأويل» في معرفة الذات لذاتها. وإن الفارق بين التفكير والحدس ليشير بالفراغ إلى هذا المكان.

وثمة خطوة جديدة ستقربنا من الهدف: بعد أن أقمنا معارضة بين الفكر والحدس، مع كانت ضد ديكارت، فأنا أريد أن أميز مهمة الفكر من النقد البسيط للمعرفة. ويقربنا هذا الإجراء الجديد من فيخته ويبعدنا عن كانت. فالحد الأساس لفلسفة نقدية يكمن في همها المطلق بالنسبة إلى الإبيستيمولوجيا. وإن الفكر ليكون مختزلاً إلى بعد واحد: إن العمليات القانونية الوحيدة للفكر هي تلك التي تؤسس «الموضوعية» لتمثيلاتنا. وتفسر هذه الأفضلية المعطاة للإبيستيمولوجيا لماذا تكون الفلسفة العملية، عند كانت، على الرغم من المظاهر، تابعة للفلسفة النظرية: ويستعير النقد الثاني، عند كانت، كل بناه من النقد الأول. ويضبط سؤال واحد الفلسفة النقدية: فما هو الشكل القبلي وما هي التجريبية في المعرفة؟ ويعد هذا التمييز مفتاح نظرية الموضوعية. وإنه قد انتقل كما هو بكل بساطة إلى النقد الثاني. وتستند موضوعية مسلَّمات (القواعد الذاتية) للإرادة إلى التمييز بين صحة الواجب والتي هي قبلية، وبين مضمون الرغبات التجريبية.

ضد هذا الاختزال للتفكر إلى نقد فقط، فإني أقول، مع فيخته وخلفه

الفرنسي جان نابير، إن التفكير هو تبرير للعلم والواجب أقل مما هو إعادة تملك لجهدنا في سبيل الوجود. وذلك لأن الإبيستيمولوجيا تعد فقط جزءاً من مهمة أكثر سعة: علينا أن نستعيد فعل الوجود، وموقع الذات في كل ثخانة أعمالها. والآن، لماذا يجب أن نميز إعادة التناول هذه بوصفها استملاكا، بل حتى بوصفها إعادة تملك؟ يجب عليَّ أن أستعيد شيئاً ما كان قد ضاع بداية. ولذا، فإني سأجعل «خصوصيتي» «خاصتي» لما قد توقف عن أن يكون لي. وإني سأجعل «لي» ما أنا مفترق عنه مكاناً أو زمانا، شروداً أو «تسلية»، أو بفضل بعض النسيان المذنب. فالاستملاك يعني أن الوضع البدئي الذي يصدر الفكر عنه هو «النسيان». فأنا ضائع بين الأشياء و«تائه»، ومنفصل عن مركز وجودي، كما أنا منفصل عن الآخرين، ومعدود عدواً للجميع. ومهما يكن سر هذا الشتات، وهذا الانفصال، فإنه يعني بداية أنني لا أمتلك ما أكون. وإن الحقيقة التي يسميها فيخته «حكم أطروحاتي» تطرح نفسها هي ذاتها في صحراء غياب الأنا نفسها. ولهذا، فإن الفكر يعد مهمة، مهمة معادلة تجربتي العملية مع الوضع: أنا أكون. وهذا هو الإعداد الأخير لمقترحنا البدئي: ليس الفكر حدساً. وإننا لنقول الآن: ليس وضع الذات معطى، إنه مهمة.

ويمكننا أن نسأل أنفسنا فيما إذا لم تكن قد وضعنا نبرة فعالة جداً على الجانب العملي والأخلاقي للفكر. أليس هذا تحديداً جديدا، يشبه تحديد التيار الإبيستيمولوجي للفلسفة الكانتية؟ وأكثر من هذا، ألسنا أكثر بعداً من أي وقت مضى من قضيتنا التأويلية؟ لا أظن ذلك. فالنبر الأخلاقي الموضوع على الفكر ليس تحديدا، هذا إذا أخذنا مفهوم الأخلاق بمعناه الواسع، بالمعنى القائم عند سبينوزا، وذلك عندما يسمي «الأخلاق» القضية الكاملة للفلسفة. الفلسفة أخلاقية، ولهذا فهي تذهب من الاستلاب إلى الحرية وإلى الغبطة. ولقد تم بلوغ هذا التحول عند سبينوزا عندما تساوت معرفة الذات بمعرفة الجوهر الفريد.

ولكن لهذه القضية التأملية معنى أخلاقيا، وذلك لأن الفرد المستلب هو فرد حولته معرفة الكل. ولذا، فإن الفلسفة أخلاقية، ولكن الأخلاق ليست

أخلاقية محضة. فإذا تابعنا هذا الاستعمال السبينوزي لكلمة الأخلاق، فيجب علينا أن نقول إن الفكر أخلاقي قبل أن يصبح نقداً للنزعة الأخلاقية. وإن هدفه ليكمن في إدراك «الأنا» من خلال جهدها المبذول لكي توجد، ومن خلال رغبتها لكي تكون. وتجد هنا فلسفة الفكر، وربما تنقذ، الفكرة الأفلاطونية التي ترى أن ينبوع المعرفة نفسها هو إيروس، رغبة، حب، والفكرة السبينوزية التي ترى أنه بذل وجهد. وهذا الجهد رغبة، وذلك لأنها لم تكن قط مشبعة، ولكن هذه الرغبة تعد جهدا، ذلك لأنها الوضع التأكيدي لكائن مفرد وليس فقط نقصاً في الكائن. وهكذا، فإن الجهد والرغبة يمثلان وجهي هذا الوضع للذات في الحقيقة الأولى: أنا أكون.

نحن الآن في حالة إتمام اقتراحنا السلبي ـ ليس الفكر حدساً ـ بوساطة اقتراح إيجابي. «فالفكر هو ملائمة جهدنا من أجل الوجود، وملائمة رغبتنا في الكينونة من خلال الأعمال التي تشهد على هذا الجهد وتلك الرغبة». ولهذا، فإن الفكر يعد أكثر من نقد بسيط للحكم الأخلاقي. فهو، بشكل سابق على كل نقد للحكم، يفكر في فعل الوجود هذا والذي ننشره في الجهد والرغبة.

ويقودنا هذا الإجراء الثالث إلى عتبة قضيتنا في التأويل. وإننا لنشك الآن أن يكون وضع الجهد أو الرغبة ليس محروماً فقط من كل حدس، ولكن أن لا يكون مؤكداً إلا بوساطة أعمال يبقى معناها مشكوكاً فيه وقابلاً للنقض. ولقد نجد هنا أن التفكير يقوم باستدعاء التأويل، ويريد أن يتحول إلى هيرمينوطيقا. وهذا هو الجذر الأخير لقضيتنا: إنه يكمن في هذا التواصل البدائي بين فعل الوجود والعلامات التي نبثها في مؤلفاتنا. فالفكر يجب أن يصبح تأويلا، ذلك لأنني لا أستطيع أن أدرك فعل الوجود إلا من خلال علامات متناثرة في العالم. ولهذا، يجب على فلسفة تفكرية أن تدمج نتائج المناهج والافتراضات المسبقة لكل العلوم التي تحاول أن تفكك علامات الإنسان وأن تؤولها.

4 ـ مبرر صراع الهيرمينوطيقا

تبقى معضلة هائلة. فنحن نفهم أن الفكر يجب أن يبحث عن طريقه بين

الرموز التي تكوِّن لساناً كثيفا، وتنتمي إلى ثقافات فريدة ومحتملة وتعد جزءاً من تأويلات قابلة للرفض. ولكن لماذا يجب أن تكون هذه العلامات مؤولة بوصفها رموزاً للمقدس أو أعراضاً للاوعي؟ وبالإضافة إلى هذا فإنه لا واقعية اللاوعي تبعاً للتحليل النفسي، ولا تعالي المقدس تبعاً لظاهراتية الدين، يبدوان ملائمين لمنهج تفكري. أليس الفكر منهجاً للمحايثة؟ ثم ألا يجب عليه أن يقاوم المتعالي من الأعلى مثلما يقاوم المتعالي من الأسفل؟ وكيف يمكنه أن يدمج هذا المتعالي المزدوج؟

يشترك التأويلان اللذان حاولنا أن نمفصلهما الواحد فوق الآخر على الأقل بسمة واحدة: إنهما معاً يهينان الوعي ويزيحان أصل المعنى عن المركز. وإن هذه الإزاحة عن المركز هي التي تستطيع فلسفة الفكر ليس فقط أن تفهمها ولكن أن تلتمسها. وستحل القضية إذا نحن فهمنا لماذا يستلزم التفكير علماً لأثريات الوعي وعلماً لأخرويات هذا الوعي.

فلننظر على التوالي إلى وجهي السؤال.

يلتمس الفكر تأويلاً اختزالياً وهداما، ذلك لأن الوعي هو أولاً وعي مزور، «وادعاء يزعم معرفة الذات». وثمة اتصال يبدو مباشرة بين مهمة أن يصبح الوعي وعياً وجنس هداية الوعي المزور الذي يطوره التحليل النفسي. ويبدو مدى هذه الهداية في صلب معناها عندما نضع فرويد نفسه بين المعلمين العظماء «للريبة»، من لاروشفوكو (1613 ـ 1680) لنيتشه ولماركس. وربما تكون القربى بين فرويد ونيتشه هي أكثر الأشياء إضاءة: ليس الوعي، بالنسبة إلى الاثنين، هو المعطى أولا، ولكنه الوعي الزائف، والحكم المسبق، والوهم. ولهذا، فإن الوعي يجب أن يكون مؤوَّلاً. ولقد كان نيتشه هو أول من ربط بين الريبة والتأويل. ولقد استعار من الفلسفة الألمانية مفهوم التفسير أول التأويل، ونشره على امتداد المعرفة الفلسفية «لإرادة القوة»، وليس مصادفة أن يظهر المفهوم نفسه مع فرويد في عنوان كتابه الكبير ومضمونه «تأويل الأحلام». وإن القضية في الحالين هي معارضة حيلة إرادة القوة، أو الليبيدو، بحيلة فك الألغاز وحيلة فن الشك العظيم. ومن هنا، فإن «الوعي» بالذات، يجب أن

يصبح «معرفة» بالذات، أي معرفة غير مباشرة، وسيطة وشكاكة فيَّ بالذات. وبهذه الطريقة، يكون الفكر منفصلاً عن كل وعي مباشر. وإن هذا ليقدم نفسه لكي يكون مفككاً بوصفه عرضاً محضا من الأعراض، كما يقدم نفسه لكي يؤوَّل عن طريق شاهد خارجي. فإذا كان الوعي بشكل أولي وعيا زائفا، فيجب على الفكر أن يقبل انزياح الوعي عن هذا المركز، ويجب عليه، تبعاً لكلمة الكتاب المقدس، أن يضيع نفسه بغية أن يجدها.

فلنتأمل الآن التأويل الآخر، إنه تأويل ظاهراتية الدين. وإننا لنفهم الآن لماذا يجب أن يكون إعادة للمقدس. فنحن قد ميزنا منذ قليل نظام العقل بالتعارض مع نظام اللاوعي. ولقد قلنا إنه يمثل حركة تدريجية وتركيبية لوجوه تكمن حقيقة لحظتها تبعاً لحقيقة ما يليها، وذلك تبعاً للرؤية العميقة لهيجل. ولهذا، فإننا نضيف بأن الوعي هو مهمة، وهو ليس مضموناً قبل النهاية، مهما يمكن لهذه النهاية أن تكون. فالعقل (الروح) هو نظام النهائي، واللاوعي هو نظام الأولي. وهكذا، فإن معنى الوعي لا يكون في ذاته، ولكنه في العقل، أي في تتابع الوجوه التي تسحب الوعي إلى الأمام.

وهنا يظهر لبس في هذا التأمل: لقد أحسسنا أن انتشار الوجوه التي سميناها «العقل» (الروح) لا يصل إلى مستوى ظاهراتية الدين. فبين وجوه العقل والرموز المقدسة، يوجد لبس جسيم. وأنا لا أنكر هذا مطلقاً. وبالنسبة إلي، فإني أرى التمفصل بين ظاهراتية الدين مع رموز المقدس، وظاهراتية العقل، مع وجوهه، في ثقافات تاريخية، النقطة التي يسقط هيجل فيها. فبالنسبة إلى هيجل، كما نعلم، ثمة نهاية معطاة لهذا الانتشار من الوجوه، وإن هذه النهاية هي المعرفة المطلقة. ولذا، أفلا نستطيع أن نقول إن النهاية ليست معرفة مطلقة، أي ليست إنجازاً لكل الوسائط في كل شيء، وفي شمولية من غير بقية، ولكن النهاية موعودة فقط، موعودة من خلال رموز المقدس؟ ويأخذ المقدس، بالنسبة إلي، مكان المعرفة المطلقة، ولكنه مع ذلك ليس هو البديل. ويبقى معناه أخروياً، فلا يمكن أبداً أن يتحول إلى معرفة وإلى غنوصية. وأريد أن أبين إن هذا الرفض ليس اعتباطياً.

وثمة سبب يدعوني لأن أفكر بأن أية معرفة مطلقة غير ممكنة، هذا السبب هو قضية الشر. فهذه القضية كانت تمثل نقطة انطلاقنا، والتي بدت لنا سابقاً بأنها ليست سوى فرصة لطرح قضية الرموز والهيرمينوطيقا. وسنكتشف في نهاية هذا المسار أن الرموز الكبرى المتعلقة بالطبيعة، وأصل الشر ونهايته، ليست فقط رموزاً بين رموز أخرى، ولكنها رموز مفضلة. ولذا، فإنه لا يكفي أن نقول، كما فعلنا ذلك سابقا، بغية توسيع قضية الرموز، إن الشر هو الوجه الآخر للخلاص، وإن كل رمزية للشر هي المقابل لرمز للخلاص. فهذه الرموز، تعلمنا شيئاً حاسماً يتعلق بالانتقال من ظاهراتية العقل إلى ظاهراتية المقدس. وتقاوم هذه الرموز، في الواقع، كل اختزال إلى المعرفة العقلانية. ويشهد فشل كل المحاولات حول العدل الإلهي، وكل الأنساق المتعلقة بالشر، على فشل المعرفة المطلقة بالمعنى الهيجلي. فكل الرموز تفسح المجال للتفكير، ولكن رموز الشر تظهر بشكل مثالي بأنه يوجد أكثر في الأساطير وفي الرموز مما يوجد في كل فلسفتنا، كما تظهر أن تأويلاً فلسفياً للرموز لن يصبح أبداً معرفة مطلقة. فرموز الشر التي نقرأ فيها فشل وجودنا، تعلن في الوقت نفسه عن فشل كل أنساق الفكر التي تريد أن تبتلع الرموز في معرفة مطلقة. وهذا واحد من الأسباب، وربما يكون السبب الأكثر إثارة للدهشة، والذي من أجله لا توجد معرفة مطلقة، ولكن توجد رموز للمقدس بعيداً عن وجوه العقل (صور الروح). وسأقول إن هذه الوجوه وجوه ينادي عليها المقدس من خلال العلامات. وإن علامات النداء هي أيضاً علامات معطاة في قلب التاريخ، ولكن النداء يشير إلى الآخر، الآخر غير كل تاريخ. ولعلنا نستطيع القول تمثل هذه الرموز نبوءة الوعي. فهي تظهر تعلق الذات بأصل مطلق من الوجود ومن المعاني، وبطرف أقصى تتجه نحوه وجوه العقل (الروح).

ونستطيع الآن أن ننهي: لعلنا سنفهم القضية الهيرمينوطيقية بشكل كامل إذا كنا نستطيع أن ندرك تبعية الأنا المزدوجة للاوعي وللمقدس، وذلك لأن هذه التبعية المزدوجة تتجلى فقط بطريقة رمزية. ويجب على الفكر، بغية تفسير هذه التبعية المزدوجة، أن يهين الوعي وأن يؤوّله من خلال معانٍ رمزية، تأتي

من الخلف ومن الأمام، ومن الأسفل والأعلى.و باختصار، فإنه يجب على الفكر أن يغطي علماً للأثريات وعلماً للآخرة.

وإذ يوضع هذان التأويلان المتعارضان للدين اللذان انطلقنا منهما فوق هذا الأساس الفلسفي، فإنهما يكفان عن أن يظهرا لنا وكأنهما حادث من حوادث الثقافة الحديثة، ولكن كأنهما تعارض ضروري يفهمه الفكر. وكما قال ذلك برغسون وآخرون، فإنه يوجد مصدران للأخلاق والدين. فالدين هو، من جهة، عبادة أوثان، وطقوس مزيفة، وخرافة، ووهم: إنه الخوف الذي صنع الآلهة بداية، هكذا يقول البيت الشعري القديم. وإننا لنفهم، بكل معنى الكلمة، أن الدين يتبع علم أثريات الوعي ما دام هذا العلم هو إسقاط لقدر عتيق، سلفي وطفلي في الوقت ذاته. ولهذا، فإن تأويل الدين يعني، بداية، الهداية. وإن فرويد، كما أمكن أن نقول ذلك، لا يتكلم عن الله، ولكن عن آلهة البشر. ونحن لم ننتهِ أبداً مع هذه الآلهة. ولكني أفهم هذه الهداية بوصفها القفا لتجديد علامات المقدس، والتي هي نبوءة الوعي. وستبقى الآن نبوءة الوعي هذه ملتبسة وغامضة. فنحن لسنا متأكدين أبداً أن ذلك الرمز من رموز المقدس ليس أيضا «عودة للمكبوت»، أو إنه لمن الأكيد أن كل رمز من رموز المقدس هو أيضا وفي الوقت نفسه عودة للمكبوت، وانبعاث للرمز الطفلي والعتيق. وما كان ذلك إلا لأن الرمزيتين مختلطتان: إنها على الدوام فوق أثر الأسطورة العتيقة، تطعم وتعمل الدلالات الأكثر نبوءة لدى المقدس. إن نظام تقدم الرموز ليس خارجاً عن نظام تراجع الاستيهامات. وثمة علامات جديدة للمقدس تظهر، وذلك إذا كان غوص في الأسطوريات العتيقة للاوعي. إن علم أخرويات الوعي كان على الدوام تكراراً خلاقاً لعلم أثرياته.

أليس فرويد هو الذي قال: هنا حيث كان الهو، هنا يجب أن تأتي أنا؟

إزالة الأسطرة عن الاتهام

إن قضية الشر التي عالجتها سابقاً من جانب «الاعتراف»، أي من جانب الوعي «المحكوم عليه»، أريد أن أعالجها اليوم من جانب «الاتهام»، أي من جانب الوعي «الحاكم».

وستسمح لي هذه المقاربة الجديدة بإعادة تناول قضية الاتهام في المكان الذي تركتها فيه في نهاية كتاب «رمزية الشر»، كما ستسمح لي بإدخال نقاط جديدة جعلتني قراءتي الأكثر حداثة لفرويد أكتشفها.

يبدو لي، فعلا، أن قضية الاتهام ـ وعلى نحو أكثر دقة دعوى الاتهام ـ تصلح لإظهار الوظيفة المزدوجة لإزالة الأسطرة. فإزالة الأسطرة من جهة تعني الاعتراف بالأسطورة بوصفها أسطورة، ولكن بغية التخلي عنها. ويجب، بهذا المعنى، أن نتكلم عن إزالة الأسطرة. ويمثل انبثاق هذا التخلي فتحاً للفكر وللإرادة إزالة الاستلاب. وإن الإيجابي في هذا الهدم تجلي الإنسان بوصفه منتجاً لوجوده الإنساني. وهذا هو علم تكوين الأنتروبولوجيا (ولادة الإنسان). وتعني إزالة الأسطرة، من جهة أخرى، الاعتراف بالأسطرة بوصفها أسطورة، ولكن بغية تحرير العمق الرمزي. وإذا كان هذا هكذا، فيجب الكلام حينئذ عن إزالة للأسطرة. فما نفككه هنا هو العقلانية الثانية التي تحتفظ بالأسطورة أسيرة، وليس الأسطورة، وهو كذلك اللوغوس الكاذب للأسطورة. ويمثل انبثاق هذا الاكتشاف فتحاً للقوة الموحية بأن الأسطورة تخفي ما تخفيه تحت قناع الموضوعية. والإيجابي في هذا الهدم، هو تشييد الوجود الإنساني انطلاقاً من أصل لا يمتلكه هذا الوجود، ولكن أعلن له عنه رمزياً بكلام تأسيسي.

وإني لأقترح تطبيق هذه الفرضية الخاصة «بإزالة الأسطرة المزدوجة» على دعوى الاتهام.

ولكن الفيلسوف لن يكتفي بوضع طريقتين لإزالة الأسطرة جنباً إلى جنب ضمن انتقائية مسطحة. إذ يجب عليه أن يبني العلاقة بينهما. كما يجب عليه إذن أن يحدد الإشكالية التي انطلاقاً منها يصبح ممكناً التمفصل نسقياً بين الهداية وإزالة الأسطرة، وبين التخلي عن الأسطورة وفتح العمق الرمزي.

ما هي هذه الإشكالية الفلسفية بدقة والتي يجب أن تضبط عملنا الفكري؟ إنها ليست فيما أرى ما تسميه كل التقاليد الناتجة عن كانت الالتزام الأخلاقي وذلك بوجهه المزدوج الشكلاني والتقييدي. وإن هذا الإلغاء المزدوج للرغبة

والذي هو في الوقت نفسه مثل غريب على الشكل المحض للواجب ومثل متمرد على الأمر، ليبدو لي وكأنه الوهم الرئيس للأخلاق الكانتية. وإني أريد أن أشرك الحركة المضاعفة لإزالة الأسطرة وأن أدمجها ـ التخلي عن الخرافة وفتح الرمز ـ في عمل فكري يهدف إلى استخراج السؤال الأصلي للأخلاق. وإن هذا العمل الفكري هو الذي يجعل حركتي إزالة الأسطرة تثبتان معاً.

سأبحث في مرحلة أولى عن المدى الفلسفي الدقيق للهيرمينوطيقا الهدامة، والمطبقة على موضوع الاتهام، وسأظهر أن ما يمكن وما يجب فضحه هو المتعالي الكحاذب للأمر الأخلاقي. وهكذا، سيكون الأفق محرراً بالنسبة إلى استفهام أكثر بدائية، وأكثر جوهرية، والذي سيكتشف جوهر الأخلاق في رغبتنا الكينونية، وفي جهدنا من أجل الوجود.

وسأبحث في مرحلة ثانية عن المدى الفلسفي الدقيق للهيرمينوطيقا الإيجابية، وسأبين أن ما يستطيع الفيلسوف أن يفهمه من إعلان الخلاص يتعلق بالرغبة التي تكوِّننا وليس بالأوامر التي تقمعنا. وهكذا، ستتدبر أخلاق الرغبة التمفصل، والعقدة، والأرض الفلسفية، من أجل الدعوة المضاعفة لإزالة الأسطرة.

وحينئذ فقط، وستكون هذه مرحلتنا الثالثة، سنستطيع أن نسأل أنفسنا ما يصير إليه الاعتراف بالشر، وذلك عندما تكون دعوى الاتهام قد عبرت أزمة فضح الأسطرة، وتكون القضية الأخلاقية قد أعيدت إلى مكانها في نور الإعلان (التبليغ والتبشير) الذي لا يدين الحياة ولكن يستدعيها.

1 ـ هداية الاتهام

لقد تكون، على إثر النقد الهيجلي للرؤية الأخلاقية للعالم، ما يمكن أن يسمى اتهام الاتهام. وإنه لينتشر من خلال فويرباخ، وماركس، ونيتشه، وفرويد.

وبسبب دراساتي السابقة، فإني سأقف عند حدود النقد الفرويدي. وليس

هذا على كل حال لكي أمكث فيه، أو لكي أتأخر فيه، ولكن لكي أمهد فيه لنقد الالتزام الكانتي. وما أحتفظ به في الواقع فعلاً من الملف الفرويدي الهائل، والذي يذهب من «الطوطم والتابو» إلى «القلق في الحضارة»، هو صدمة عودة التحليل النفسي للأنا الأعلى إلى نقد الالتزام. ألا وإني سأنطلق من الطلاق المنهجي بين فرويد وكانت.

ويكمن النفع الأساسي للتحليل النفسي، في رأيي، فيما يمكن أن تنظر إليه بوصفه مستحيلا، أي في جينيالوجيا مبدأ الأخلاق المزعوم. فهنا حيث يميز المنهج الكانتي بنية أولية، غير قابلة للاختزال، فثمة منهج آخر يميز هيئة مشتقة، ومكتسبة. وما هو أول ـ وهذا هو ما يعني مبدأ ـ بالنسبة إلى تحليل تراجعي للشروط الشكلية للإرادة الطيبة، لم يعد هو كذلك بالنسبة إلى تحليل من جنس آخر. وإن هذا المنهج الآخر الذي يسمى أيضاً تحليلا، لم يعد تفكيراً حول شروط الإمكان، ولكنه تأويل، وهيرمينوطيقا تتعلق بالوجوه التي تركز فيها سلطة الوعي الحاكم نفسها.

فلنفهم جيداً هذه النقطة. فأنا إذا قلت: إن الاتهام هو غير المقول من الالتزام، وإن الاتهام هو المضمر للالتزام، فإن غير المقول هذا، وإن المضمر ذاك لا يقبلان أن ينفذ إليهما أي تحليل مباشر. فهذا يعد تأويلا، وهذا يعد قضية هيرمينوطيقية. وهي تفترض أن نستبدل المنهج الشكلي، المستعار من بديهيات علم معرفة الطبيعة، بمنهج تفكيك الترميز، المستخلص من فقه اللغة ومن التفسير. ومن هنا، فإن الكانتية تنطلق من تحليل مقولي، بينما تنطلق الفرويدية من تحليل فقه لغوي. ولهذا، فإن ما يعد مرتبة أولى بالنسبة إلى الواحد منهما يمكن أن يكون مشتقاً بالنسبة إلى الآخر، وما يعد مبدأ بالنسبة إلى أحدهما يمكن أن يكون جينيالوجيا بالنسبة إلى الآخر. إذن إننا لن نستطيع أن نفصل الجينيالوجيا الفرويدية ـ ولا حتى الجينيالوجيا النيتشوية التي يستخدمها نموذجاً ـ عن المنهج الهيرمينوطيقي، الذي يثير وجود بنية ذات معنى مزدوج حيث التصنيف البسيط للقصد الإرادي لا يفرز سوى شكل بسيط، هو شكل الأخلاق عموماً.

إن هذا التعارض بين المنهج الجنيالوجي والمنهج الشكلي، يستمر في العمق. وكان اللجوء إلى فقه اللغة يعد استعمالاً للشك الذي يزيح المعنى الظاهر نحو نص آخر يخفيه النص الأول. ويسم إدخال الإخفاء في حلقة الوعي الطيب انقلاباً حاسماً. وبهذا، يصبح الوعي الحاكم وعياً محكوماً. وتخضع المحكمة إلى نقد من الدرجة الثانية. وهو نقد يضع الوعي الحاكم في حقل الرغبة، من حيث حاول التحليل الشكلي لكانت أن يبعده. ويصبح الالتزام، المؤول بوصفه اتهاما، وظيفة للرغبة وللخوف.

فما هي نتائج هذا التعارض في المنهج بالنسبة إلى تأويل الاتهام؟ سأقف بالنسبة إلى بقية التحليل على أربع سمات، سأنظمها بدءاً من الأكثر سطحية وانتهاء بالأكثر عمقاً.

إن فضح الاتهام أو هدايته يتم الحصول عليها بداية باتفاق بعض التماثلات السريرية: بين خوف الوعي وخوف التابو، وبين الوسواس والعصاب الهجامي، وبين الحذر الأخلاقي وجنون الملاحظة، وبين توبيخ الضمير والتشاؤم، وبين القسوة الأخلاقية والمازوشية. وترسم هذه الشبكة من التماثلات ما يمكن أن نسميه مرض الواجب، حيث تكلم كانت فقط عن مرض الرغبة. وتبعاً لهذا المرض الجديد، فإن الإنسان كائن مريض بالمتسامي.

وتصبح هذه القرابة الوصفية نسباً وراثياً، إذا تأملنا التاريخ المثالي للفرد أو للنوع. ولكن ما يميز علم الوراثة الفرويدي من كل علم وراثي آخر، هو أنه ينشأ على مستوى الاستيهام، وذلك عن طريق لعبة الاستبدالات المصورة. وهكذا، فإنه يكتشف الرابط بين الأمر والوجه، الذي يضع هيئة الالتزام في البنى الدالة للخطاب. ويهيمن وجه الأب لعقدة أوديب في مركز هذا النسق الرمزي. ويسمي فرويد هذا الأمر غالباً العقدة الأبوية. وتجد مؤسسة القانون نفسها في مقترنة مع نسق صوري، ولنقل مع «مشهد بدائي» ـ قتل الأب ـ ، الذي في نظر كانت، لا يستطيع أن يظهر إلا بوصفه تكويناً تجريبياً للإنسان. وإن هذا التكوين الطارئ على وجه الدقة هو الذي يكشف عن نفسه بأنه، بالنسبة إلى منهج تفسيري، بنية مؤسسة، وأخيراً قدر لا يختزل، وذلك كما تؤكد هذا القرابة مع تراجيديا سوفوكل.

حيث يقول كانت: قانون، فإن فرويد يقول: أب. والاختلاف بين الشكلانية والتفسير صارخ هنا. وبالنسة إلى هيرمينوطيقا الاتهام، فإن القانون الشكلي يمثل عقلنة ثانية، وأخيراً بديلاً مجرداً تختفي فيه الدراما المحسوسة، التي تشير إليها بعض المفاتيح الدالة ذات العدد المحدود: ولادة، أب، أم، قضيب، موت....

وأما السمة الثالثة: يجب الذهاب من الأبوة الوصفية، عن طريق البنوة الوراثية، إلى الانحراف الاقتصادي لهيئة الاتهام، والتي سنسميها الآن الأنا الأعلى، وذلك بغية معالجتها بوصفها تمييزاً للعالم الداخلي. يحب فرويد أن يقول إن الأنا الأعلى أكثر قرباً من العالم المظلم للغرائز الجنسية مما تكونه الأنا، حيث تمثل وظيفة الوعي فيها، وهي وظيفة سطحية في جوهرها، العالم الخارجي. ونحن نعرف تحليل «الأنا» و«الهو». ولهذه الفرضية التي توزع الطاقة الليبيدية توزيعاً اقتصادياً بين الهو والأنا الأعلى، معنى عميق: إنه من قماشة رغباتنا قد حيكت تخلياتنا. فالتماثل بين وعي أخلاقي وبنية سوداوية يعد موضحاً بهذا الخصوص: فهو يسمح، من وجهة نظر اقتصادية، بمقاربة الهيئة الأخلاقية من الموضوع العتيق الضائع والمقيم في داخل الأنا.

وأما السمة الأخيرة: في وجه الأب المتعين تضافرياً والمتناقض وجدانيا، تتقاطع وظيفتان: وظيفة القمع ووظيفة العزاء. وهذا هو الوجه نفسه الذي يهدد والذي يحمي. وينعقد على الوجه نفسه الخوف من العقاب والرغبة في العزاء. وهكذا يمكن أن يشتق بعد سلسلة من الاستبدالات والتعادلات، الوجه الكوني لله، موزع العزاء، إزاء إنسان بقي طفلاً وظل رهناً لقساوة الحياة. ولهذا، فإن «التخلي عن الأب» سيكون أيضاً تخلياً عن العزاء. وهذا التخلي ليس هو الأقل، ذلك لأننا نفضل الإدانة الأخلاقية على القلق من وجود غير محمي ولا عزاء فيه.

إن كل هذه السمات ـ والأخيرة أكثر من الكل ـ تجعل فضح الاتهام والعودة إلى الهداية تشبه عمل الحداد.

إن للنقد الفرويدي الخاص بالاتهام معنى فلسفيا، والمقصود الآن استخراجه. وإني سألخصه في هذه العبارة: صعود من أخلاق الالتزام إلى أخلاق الرغبة في الكينونة أو الجهد من أجل الوجود.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن هذا المعنى الفلسفي لن ينتج عن النقد الفرويدي، بل إن الأمر على العكس من ذلك، إذ إن أخلاق الرغبة هي التي تقرر معنى النقد. ولا شيء، بالفعل، قد تم حله فيه. بل إن كل شيء يحتاج لصنع بعده. فماذا تعني تماثل الوعي الأخلاقي ومختلف البنى المرضية، والتي تمثل المعادل السريري له؟ وماذا يعني البنوة الوراثية، إذا كان مصدر الأخلاق يبقى غريباً عن الرغبة، كما هو أب الاستيهام الأوديبي؟ وماذا يعني التماهي مع هذا الأب، إذا كان صحيحاً أن هناك تماهيين: رغبة متوحشة للتملك، والاستملاك، ورغبة في الكينونة المثلية، وفي المشابهة؟ ويجب الاعتراف، فإن الجينيالوجيا تكفي لإزالة عرش الالتزام المطلق المزعوم، غير أن الأصل الذي تشير إليه ليس أصلياً.

إن من مهمة الفيلسوف أن يمفصل فضح الاتهام ودعوته إلى الهداية على إشكالية الأصل الأخلاقي، والتي تم استخراج أفقها بهدم المتعاليات الزائفة.

وبالنسبة إلي، فإني أبحث عن هذا الأصل الأخلاقي في خط فلسفة التفكير، التي تنتمي إلى فلسفة جان نابير. وتمثل فلسفة التفكير بالتأكيد فلسفة للذات، ولكن ليس بالضرورة فلسفة للوعي، أي فلسفة تكون فيها مسألة الذات هي المسألة المركزية، وهي فلسفة يكون فيها السؤال: «من هذا الذي يتكلم؟» هو الأصل الذي نصعد نحوه. يعني هذا إذن أن فرضيتي في العمل هي: وحدها تستطيع فلسفة التفكير أن تضطلع بطريقتي إزالة الأسطرة، بل أن تضطلع بهما معاً: هدم الأسطورة بوصفها تعالياً زائفاً للالتزام، وتحرير الطاقة الرمزية للإعلان والتبليغ (البشارة).

تمثل إذن أصالة الأخلاق مفصل حركتينا لفكر الهدم الأسطوري وللمعرفة الرمزية.

فأن لا يكون الالتزام هو البنية الأولى للأخلاق، فإن مرجعاً بسيطاً إلى عنوان سبينوزا «الأخلاق» يثبت هذه الإمكانية. ذلك لأن «الأخلاق» هي استملاك جهدنا من أجل الوجود، في تقدمه كاملا، من العبودية إلى الغبطة. ألا وإن هذا لتخفيه فكرة حول الالتزام أولاً. فهي تخفي الأبعاد الخاصة بالتصرف الإنساني تحت مقولات شكلية، مشتقة من بنى الموضوعية ضمن نقد للمعرفة. ويفرض التوازي غير المبرر للنقدين الكانتيين اختياراً بين «قبلي» و«بعدي»، على عكس البنية الداخلية للتصرف. وهكذا، فإن مبدأ الأخلاق يكون مقطوعاً عن ملكة الرغبة. وإن هذا الاستبعاد عن ملكة الرغبة، المنظور إليه بكامل سعته، ليقود إلى رفض السعادة، المندد بها بوصفها مبدأ مادياً لتحديد الإرادة، ولعزل المبدأ «الشكلي» للالتزام عزلاً تعسفياً. إن فضح الاتهام نتيجته الفلسفية الشك بهذا الامتياز الممنوح للشكلانية بوصفها أول إجراء للأخلاق. وتبدو لنا الشكلانية ـ لقد قلت هذا من قبل ـ بوصفها عقلنة ثانية تم الحصول عليها عن طريق التغير البسيط، في المستوى العملي، لنقد المعرفة ولتمييز بين المتعالي والتجريبي. ويجهل هذا التغير خصوصية التصرف إزاء المعرفة جهلاً تاماً. ويجب إذن التخلي عن كل تعارض من نوع «شكل ـ مادة»، يستند إلى العمليات التكوينية للحقيقة، والنفاذ إلى جدلية للتصرف، يكون موضوعها علاقة العملية بالعمل، والرغبة في الكينونة بإنجازها.

إني أقول الجهد، وأقول أيضاً الرغبة، وذلك لكي توضع، في أصل الفكر الأخلاقي، هوية الجهد، بالمعنى المجهود عند سبينوزا، والإيروس الأفلاطوني والفرويدي.

وأما الجهد، فإني لأفهمه، كما يفهمه سبينوزا في كتابه «الأخلاق»، بوصفه موقفاً من الوجود، وتأكيد الكينونة، من حيث هي تغلق زمناً غير محدود، وفترة ليست هي سوى الاستمرار نفسه للوجود. وإن هذا الإيجابي من الوجود هو الذي يؤسس التأكيد الأكثر أصالة، والـ «أنا أكون»، والذي كان فيخته قد سماه الحكم الأطروحاتي. وإن هذا التأكيد هو الذي يكوِّننا وقد حرمنا حيازته بطرق متعددة. وإن هذا التأكيد هو الذي يجب استعادته وإعادة استعادته

إلى مالا نهاية، وإن كان في عمقه ثابتا، وغير مستلب، وأصلي.

ولكن هذا الجهد، في الوقت الذي يكون فيه تأكيدا، في الوقت عينه اختلافاً عن الذات، ونقصا، ورغبة في الآخر. وما يجب أن نفهمه هنا هو أن المجهود الإيروس في الوقت نفسه. فأفلاطون يقول في «المأدبة» الحب يكون حباً لشيء ما، لشيء ليس له، لشيء هو محروم منه، وينقصه. وإن «تأكيد الكائن في نقص الكائن»، هذا هو الجهد في بنيته الأكثر أصالة.

فبماذا يؤسس هذا التأكيد الأصلي الأخلاق؟

إنه يؤسس بأن الـ «أنا أكون» يكون له بالذات اشتراطه الخاص: عليه أن يكون ما هو كائن أصلاً. وإن الواجب ليس سوى حدث من أحداث التطلب والتطلع. وكما يقول نابير: «يدين الوعي بموقف الكائن إلى علاقة تدعمها رغبته مع يقين أولي، لا يمثل القانون فيه غير الوجه. ولذا، فإن نظام الواجب يساهم في الكشف للأنا عن رغبة في الكينونة يختلط تعميقها مع الأخلاق نفسها» (عناصر من أجل الأخلاق. ص141).

2 ـ النواة التبليغية للأخلاق

إن إعادة توجيه قضية الأخلاق انطلاقاً من رغبة الكينونة، وليس من الالتزام المحض، ليسمح لنا بطرح مسألة النواة الدينية للأخلاق بعبارات جديدة.

هل من المؤكد أن نعبر العتبة بين الأخلاق والدين، عندما تكون الوصية الأخلاقية منسوبة إلى التجلي التاريخي للإرادة الإلهية؟ وهل تصبح الأخلاق ديناً عندما يصبح الواجب الكوني هو الوحيد لبدء الوصية؟ وهذا ما أريد أن أعترض عليه بجد هنا. ففضح الاتهام وعودته إلى الهداية تحمل الشك إلى نقطة محددة حيث يكون الممنوع مقدساً.

إن إعادة تأسيس الأساس الأخلاقي لرغبتنا في الكينونة، ليسمح لنا بطرح القضية بعبارات أخرى تماماً: إنه يسمح لنا برؤية رابطة من جنس جديد بين

حدث الإنجيل وأخلاقيتنا. فلنتبع القديس بولس عندما ينظم كل لاهوته الأخلاقي حول صراع بين الشريعة والنعمة، أو لنتبع كاتب «رسالة إلى العبرانيين»، عندما يعيد تنظيم المعاني الرئيسة للعهد القديم حول الإيمان وليس الشريعة: إنه يقول «إن إبراهيم الإيمان يلبي النداء للسفر نحو بلد يجب أن يتلقاه إرثاً. . .وإن إبراهيم قد قدم إسحاق إيماناً حين امتحن».

فأن يقوم التفكير في النواة الدينية للأخلاق بوصفها وصية، لها بدايتها في حدث إلهي، فإن هذا ربما يكون أسطورة الدين الأخلاقي، الأسطورة التي توجد، الأسطورة التي يجب أن تكون فيها أسطرتها. وربما انطلاقاً من إلغاء هالة السر يمكن العثور على «الحدث»، الحدث المحض للإعلان والتبليغ، وعلاقته بأصل رغبتنا في الكينونة.

وبالنسبة إلي، فإني سأدع الأخلاقي في عنصره الأنتروبولوجي، وسأربط مفهوم القيمة بجدلية مبدأ إلغاء الحد، المرتبط بالرغبة في الكينونة، وبمبدأ التحديد، المرتبط بالأعمال، والمؤسسات، وبنى الحياة الاقتصادية، والسياسية، والثقافية. وإني لن أسقط على السماء القيمة، ولا معبود القيمة. فإذا كان ثمة حدث، وبداية، وسر تاريخي لم يعلن عنه ولم يتحقق منه إلا في عنصر الشهادة، فإنه ذلك هو الإعلان (التبليغ) الذي يحل محل الإنسان ـ الإنسان وقانونه، الإنسان وأخلاقه ـ في تاريخ للخلاص، أي في تاريخ حيث كل شيء يمكن أن يضيع وكل شيء يمكن إنقاذه، أو بالأحرى في تاريخ حيث يكون كل شيء قد ضاع فيه من قبل، وذلك انطلاقاً من حدث يحدث من غير توقف، هو السقوط، وفي تاريخ حيث كل شيء فيه قد أنقذ من قبل، وذلك انطلاقاً من حدث يتم تذكره من غير توقف كما يتم معناه بلا انقطاع، إنه موت العادل، وإن هذا الوضع في الحالة للإنسان ولأخلاقه الإنسانية إزاء الاستجواب الإنجيلي، هو الذي يكوّن اللحظة الإعلانية التبليغية للأخلاق.

ويبدو لي من هذه اللحظة أن مهمة علم اللاهوت الأخلاقي هي في التفكير، إلى أبعد حد ممكن، في علاقة الإعلان، ليس مع الالتزام أولاً، ولكن مع الرغبة التي يعد الالتزام وظيفة ثانية لها. أنا لن أقول أننا لن نجد شيئاً

مثل «الطاعة» ـ لقد أطاع إبراهيم مرتين: أطاع مرة نداء السفر، وأطاع مرة أخرى نداء تقديم اسحاق ـ ، ولكن سنجد أن المقصود هو شيء آخر غير قدسية الالتزام الأخلاقي. فالمقصود، كما رأى ذلك كيركغارد، هو طاعة أبعد من تعليق الأخلاق، إنها طاعة «عبثية»، وتقيم علاقة مع فرادة النداء والمطلب الذي يجعل المؤمن غريباً ومرتحلاً فوق الأرض، ويفتح، في النتيجة، فغر رغبته: هذا ما يسميه مؤلف كتاب «رسالة إلى العبرانيين»، بلغة شبيه بلغة المعرفة الغنوصية، «التطلع إلى وطن أفضل». ويجب على لحظة الإعلان الأخلاقي أن يتم العثور عليها في الأصل، وفي الفراغ، وفي إغواء الرغبة. وإن هذا ليكون لأن للإعلان علاقة بفرادة «المنطلق»، و«بالقربان»، وذلك كما يذكر به تاريخ إبراهيم، وليس له علاقة بعمومية الشريعة ـ وإن هذا ليكون لأنه يمثل العلاقة الفريدة لحدث فريد بتاريخية رغبتنا ـ الذي لا تنفذ إليه إلا الشهادة.

وإذا كان هذا هكذا، فماذا تستطيع فلسفة للدين والإيمان أن تقول؟ إن الفصل، في رأيي، بين الفلسفة واللاهوت يتم على النحو التالي: يحيل اللاهوت إلى علاقات المعقولية في عنصر الشهادة. وهذا منطق تأويل علم المسيحية لأحداث الخلاص. وأنا إذ أقول هذا، فإني أبقى تابعاً بعمق لآنسيلم ولبارت: اللاهوت عقل إيماني. وأما فلسفة الإيمان والدين، فهي شيء آخر: إن الأمر الذي يعطيه علم اللاهوت إلى بؤرة الشهادة المسيحية، فإن فلسفة الدين تأمر به رغبة الوجود عند الإنسان. وهنا، لن أتردد في القول إني أجد التحليلات الكانتية ثانية، أي أجد تلك المتعلقة بـ «الدين في حدود العقل البحت». وإني لأجدها فقط بقدر ما تكون مخالفة إزاء الشكلانية.

سأتبع كانت مرتين: أولا، في تعريفه للوظيفة الأخلاقية للدين، ثم في تعريفه للمضمون التمثيلي للدين.

إن للدين، بالنسبة إلى كانت، وظيفة أخلاقية لا تختزل إلى كتاب «نقد العقل العملي». إنها لا تختزل، ولكنها ليست غريبة. وإن موضوعها هو «شيء الإرادة كله». ويعد هذا الموضوع متميزاً عن «مبدأ الأخلاق»، والذي يشكل موضوعاً للتحليل فقط. وإن إشكالية الدين لتتمفصل على الجدلية، لأن الجدلية

تخص مطلب العقل في النظام العملي، أي تخص «الكلية غير المشروطة لموضوع العقل العملي المحض». وإنه لفي حقل التناقض لهذا الطلب يجب وضع الدين، ثم يجب بعد قليل وضع الشر. فأن يكون كانت قد صمم موضوع الإرادة كله بوصفه توليفة للفضيلة وللسعادة، يهمنا أقل من مطلب الكلية التي تضعنا في حقل من السؤال لا يختزل إلى أي حقل آخر. السؤال في لغة كانت نفسها: «ماذا أستطيع أن آمل؟». ينتمي إلى طبيعة أخرى غير السؤال: «ماذا يجب عليَّ أن أفعل؟». فإذا كان الدين هو مكان هذا السؤال، فهو ليس مجرد ممثل بديل للأخلاق كما سيكونه لو أنه اقتصر على إعلان الواجب بوصفه نظاماً إلهياً. وإنه لن يكون في هذه الحالة سوى علم للتربية، للتربية لـ «كما لو أن»: اخضع كما لو أن الله نفسه يأمرك. ولكن الوصية وضعت ضمن إشكالية جديدة، وذلك عندما تصبح لحظة للأمل، الأمل في المساهمة في مملكة الله، وفي الدخول ضمن مملكة التصالح.

إن إدخال الواجب، عند كانت نفسه، والذي هو موضوع التحليل، في حركة الأمل، التي تمثل انبثاق الجدلية، ليسم الانتقال من الأخلاق إلى الدين. وهكذا تكون خصوصية موضوع الدين مصورة في قلب النقد الكانتي نفسه «للعقل العملي». وإنها لتعود إلى السمة غير المباشرة للتوليفة التي قام بها بين الفضيلة والسعادة. ويعد الموضوع جديداً بالنسبة إلى وقائعية القانون الأخلاقي والذي يحتفظ بمظهر خارجي خاص إزاء التوليفة التي يقوم بها.

ولهذا هناك خصوصية للاستلاب الديني، كما إن مذهب الشر الجذري، عند كانت، لم يكتمل إلا مع المذهب نفسه للدين، ومع نظرية الكنيسة، والعبادة، وفي الكتابين «I I Ia» و«Va» امن «الدين في حدود العقل البحت». فإذا أضيف الأمل إلى الواجب، كما هو مميز السؤال: «ماذا أستطيع أن آمل» من السؤال: «ماذا يجب أن أفعل؟»، فإن للإنجاز الذي يمثل موضوع الوعد سمة لعطاء مختلط بفعل الإنسان وبأخلاقه. ومنذ ذاك يكون الاستلاب الديني استلاباً خاصاً ببعد الوعد: ما يندد به كانت بوصفه تصوفاً من القساوسة وتعصباً يستند إلى إشكالية الكلية والإنجاز والذي هو خاص بالدين. وهذه النقطة لم

تتم الإشارة إليها بما يكفي: إن قضية الشر، عند كانت، لا تقيم علاقة فقط مع التحليلي، أي مع البرهان التراجعي للمبدأ الشكلي للأخلاق، ولكن مع الجدلية، أي مع التأليف والمصالحة بين العقل والطبيعة. ويتعلق الشر الإنساني فعلاً بالتوليفات المبتسرة، وبالتوليفات العنيفة، وبالدارة القصيرة الشاملة. وهو يبلغ الأوج في المتسامي مع «ادعاء» الكتابات حول العدل الإلهي التي تقدم لنا منها السياسة الحديثة عدداً كبيراً من الأمثلة المتشابهة. ولكن هذا يعد ممكنا، والسبب، تحديدا، لأن الهدف من الشمولية هو هدف لا يختزل ويفتح حيز جدلية الإرادة الشاملة، التي لا تختزل إلى التحليل البسيط للإرادة الطيبة. هناك بالطبع توليفات منحرفة لأنه يوجد سؤال أصلي للتوليفة وللشمولية، وهذا ما يسميه كانت الموضوع الكامل للإرادة.

سأتبع كانت للمرة الثانية، وذلك في تعريفه للمضمون التمثيلي للدين. فنحن لم نحدد بعد غير الإمكانية الأكثر عموماً للدين مع السؤال: «ماذا أستطيع أن آمل؟». وكذلك، فإن «مسلَّمة» الله، نفسها، لا تزال لا تصنع ديناً واقعياً. فالدين يلد مع «تمثيل» «لمبدأ جيد» ضمن «نمط أصلي». وهنا يكون علم المسيحية، الذي يتخذه عالم اللاهوت حيزاً خاصاً للإدراك، يتحول إلى الإرادة في فلسفة الدين .وإن القضية المركزية لفلسفة الدين هي ما يلي: كيف تتأثر الإرادة، في رغبتها الأكثر حميمية، بتمثيل هذا النموذج، وهذا النمط الأصلي للإنسانية الذي يستسيغه الله، والذي يسميه المؤمن «ابن الله»؟ وتنتشر قضية الدين ـ وكانت يجسد هنا هيجل مقدما ـ على مستوى ترسيمة لرغبة الكلية. وإنها لتعد، بالنسبة إلى الجوهري، إشكالية التمثيل، في علاقتها الجدلية مع «العقل العملي». وإنها لتخص ترسيمة المبدأ الجيد ضمن النمط الأصلي.

وكما نعلم، فإن علم المسيحية عند كانت ليذكرنا بما عند سبينوزا. وإنه ليبدو لي، بهذا الخصوص، إنه يشبع ما تتطلبه فلسفة الدين. وإن كانت مثل سبينوزا، لا يعتقد بأن الإنسان يستطيع أن ينتج من نفسه فكرة لعادل يتألم ويهب حياته إلى كل البشر. وبكل تأكيد، فإن عالم اللاهوت لن يقبل مطلقاً الاختزال إلى فكرة ما لا يمكن أن يكون سوى حدث. وإننا لنستطيع أن نقول

يتطابق هذا الاختزال مع الشكلانية ومع كل الذهنية المجردة للكانتية وهي الفلسفة التي تجهل بُعد الشهادة، وذلك لأنها تجهل، على نحو أعم، البعد التاريخاني. وهكذا فإن الفيلسوف لا يستطيع أن يتصور هذا المجيء لفكرة ابن الله في الإرادة الإنسانية إلا بما يشبه الحدث. ولكن إذا لم يكن علم اللاهوت يستطيع أن ينحاز إلى هذه العاهة الكانتية، فإن فلسفة الدين تستطيع أن تأخذ كفايتها منها. وتكمن معضلتها في أن هذا النمط الأصلي الذي يختصر المبدأ الجيد الصالح يؤثر في الإرادة الإنسانية. وما دام هذا هكذا، فإن الكانتية تعد بهذا الخصوص ذات وضوح مطلق. يقول كانت: «لقد اتخذت هذه الفكرة مكاناً في الإنسان من غير أن نفهم كيف أن الطبيعة الإنسانية قد استطاعت فقط أن تكون آهلاً لاستقبالها». وهكذا، فإن مسيح كانت يتعلق بتأملنا، وذلك لما لم يكن هو بطل الواجب، ولكنه كان رمز التنفيذ، وهو ليس مثال الواجب ولكنه مثال الخير الأعظم. وسأقول بلغتي: يمثل المسيح، بالنسبة إلى الفيلسوف، ترسيمة الأمل. فهو يخرج من خيال أسطوري ـ شعري، يختص بإنجاز الرغبة في الكينونة والوجود.

هذا غير كاف بالنسبة إلى عالم اللاهوت. فهو يسأل نفسه كيف تنغرس الترسيمة في الشهادة التاريخية لإسرائيل، وكيف استطاع الجيل الرسولي أن يعرفه في «الكلمة تصير جسدا». ولكن هذا يكفي الفيلسوف الذي عنده الآن ما يكفيه لإنشاء تصور إعلاني تبليغي للأخلاق، لا يكون، في مبدئه، تقديساً للمنع. فالدين ـ أو ما يكون في الدين إيماناً ـ ليس في جوهره إدانة، ولكنه «خبر سار، بشارة». وإنه إذ يشهد على حدث المسيح، فإنه يقدم للفكر وللتأمل الفلسفيين تماثلاً للخير الأعظم، وترسيمة للكلية. وباختصار، فإن الإيمان يفسح المجال للفيلسوف كي يفكر بموضوع آخر غير الواجب، وإنه ليقدم له تمثيلاً للوعد. وبالمناسبة نفسها، فإن يولد إشكالية أصلية: إنها إشكالية العلاقة بين الخيال المنتج لمثل هذه الترسيمات واندفاع رغبتنا نفسه. وهكذا تستبدل الإشكالية المجردة للشكلانية بالإشكالية العملية لتكوين الرغبة. وإن هذا التكوين للرغبة، وهذه الشعرية للإرادة، يعطيها الإيمان لكي تُفهم في رمز

الإنسان الجديد وفي كل رموز الولادة الثانية، وإعادة الولادة، والتي يجب إدراكها، منذ اللحظة، في قدرتها الإنشائية، بعيداً عن كل مجاز أخلاقي.

3 ـ الشر بوصفه قضية إعلانية تبليغية

سننجح في مشروعنا في نزع تقديس الاتهام، وسنستعيد البعد الإعلاني التبليغي للأخلاق تماماً عندما نكون قد وضعنا موضوع الاتهام نفسه ـ الجريمة ـ في حقل التبليغ، في نور الوعد.

وما دام الدين ليس سوى ممثل بديل للاتهام، وما دام يكتفي بتقديس الممنوع، فإن الشر هو نفسه سيبقى انتهاكا، وخروجاً عن طاعة الوصية الإلهية. ويجب على نزع تقديس الاتهام إلى أن يذهب إلى نزع هيبة الانتهاك. أن البعد الديني للشر ليس هنا. فلقد قال هنا أيضاً القديس بولس ما هو جوهري: ليست الخطيئة هي الانتهاك، إنها تزاوج القانون والطمع، وانطلاقاً من هذا يوجد الانتهاك. وكذلك، فإن الخطيئة هي البقاء ضمن اقتصاد شريعة عفى عليه الزمن، وحيث تثير الوصية الطمع. ألا وإن الأخلاق ليست عكس الخطيئة، ولكنه الإيمان.

يجب إذن أن نعمل على قلب الإشكالية قلباً تاماً: ليس الشر هو الشيء الأول الذي نفهمه، ولكنه الأخير. وإنه ليس المادة الأولى في «فعل الإيمان»، ولكنه المادة الأخيرة. وثمة فكرة سابقة حول أصل الشر ليست دينية لأنها تبحث عن شر جذري خلف القواعد الذاتية السيئة. وإنها ليست دينية أيضاً لأنها تميز ما لا يسبر والذي لا يمكن التلفظ به إلا على نحو أسطوري. والذي ينعت هذا التأمل نعتاً دينيا، إنما هو إعادة التأويل الكاملة لمفاهيمنا عن الشر وعن الذنب انطلاقاً من الإعلان (البشارة). ولهذا فإني أتكلم عن التأويل الإعلاني للشر.

فلنحاول إعادة التأويل هذه للشر، وأريد أن أقول إعادة التأويل المتكررة للشر انطلاقاً من الإعلان الإنجيلي. وإذا كانت هذه الحركة التراجعية للأخرويات نحو التكوين لا يجب أن تشكل عودة مخجلة إلى الوراء، إلا أنها

يجب أن تلبي ثلاثة شروط أساسية:

1 ـ يجب، بداية، أن يبقى ضغط نزع التقديس على الاتهام مستمراً بلا هوادة.

2 ـ ويجب، بالإضافة إلى ذلك، أن يبقى نزع تقديس الاتهام مرتبطاً مع هداية العزاء.

3 ـ ويجب، أخيرا، أن تنبثق من بؤرة إعلان الإيمان، أي من الخبر الطيب بأن الله محبة.

فلننظر في هذه النقاط الثلاثة:

1 ـ ما إن تنزع الهالة عن الاتهام، ماذا يعني الشعور بالشر؟ يتعلق هذا السؤال الأول بما يمكن أن نسميه التخلق المتعاقب للشعور بالذنب. وليس هذا السؤال بسيطا، فهو أبعد ما يكون كذلك. وإنه لا يمكن معالجته مع مصادر لعلم النفس. وسيكون الأمر سخيفاً إذا اعتقدنا أن باستطاعتنا أن نضيف شيئاً إلى علم النفس، أو إلى التحليل النفسي للأنا الأعلى. ذلك لأن المقصود ليس إتمام فرويد. فهذا التخلق المتعاقب للشعور بالذنب لا يمكن الوصول إليه إلا بوساطة غير مباشرة من التفسير، بالمعنى الديلثي للكلمة، تفسير نصوص أدب التوبة. ولقد يتكون هنا تاريخ مثالي للذنب. فالإنسان ينفذ إلى الذنب الراشد عندما يفهم نفسه تبعاً لوجوه هذا التاريخ المثالي. ولقد يعني هذا إذن أن التخلق المتعاقب للشعور بالذنب لا يمكن الحصول عليه مباشرة. إذ يجب عليه أن يمر بتخلق متعاقب للتمثيل، الذي سيكون قلباً للمتخيل في الرمز أو، بلغة أخرى، للاستيهام الآثاري لمشهد بدائي في قصيدة من قصائد الأصل. وتستطيع الجريمة الأولى، التي يرى فرويد فيها المشهد البدائي لعقدة أوديب الجماعية، أن تصبح تمثيلاً مؤسسا، إذا كان الإبداع الأصلي للمعنى يمر من خلاله.

وستكون القضية التي تطرحها إزالة الأسطرة عن الشر هي حينئذ ما يلي: بعيداً عن نزع تقديس الاتهام، هل يستطيع «المشهد البدائي» أن يكون مؤولاً لمرة ثانية في رمز من رموز الأصل؟ وبعبارات أكثر تقانة: هل يستطيع استيهام

أن يقدم الطبقة الأولى من المعنى بالنسبة إلى خيار للأصول، فتكون منفصلة أكثر فأكثر عن تكرارها الطفلي والشبيه بالعصابي، والمستعد أكثر فأكثر لاستقصاء للمعاني الأساسية للمصير الإنساني؟

ويكوّن هذا الإبداع الثقافي المستند إلى الاستيهام ما أسميه الوظيفة الرمزية. وإني لأرى فيها إعادة تناول استيهام المشهد البدائي، والمحول إلى أداة للاكتشاف وهو يسبر الأصول. ألا وإن الإنسان بفضل هذه التمثيلات «الكاشفة»، ليقول إنشاء إنسانيته. وهكذا، فإن قصص الكفاح في الأدب البابلي والأدب الهيزيوطيقي، وقصص السقوط في الأدب الأورفي، وقصص الخطيئة الأولى، والمنفى في الأدب العبري، يمكن أن تكون معالجة على طريقة أوتو رانك، وكأنها نوع من الهلوسة البصرية (الأحلام) الجماعية. ولكن هذه الهلوسة البصرية ليست نُصباً تذكارياً مما قبل التاريخ، أو إن الرمز بالأحرى ليظهر من خلال وظيفتها الآثارية في العمل تخيلاً للأصول، ونستطيع أن نقول عنه إنه حدثي، لأنه يقول حلولاً، أو مجيئاً للكائن، ولكن ليس تاريخا، لأنه لا يمتلك أي معنى زماني.

وسأقول، إذ أستعمل الجهاز الاصطلاحي لهوسرل، تشكل الاستيهامات التي سبرها فرويد عنصر هذا التخيل «الأسطوري الشعري». وإن هذه القصدية الجديدة التي يؤوَّل الاستيهام بوساطتها تأويلاً رمزيا، إنما تثيرها سمة الاستيهام نفسها لأنها تتكلم عن أصل ضائع، وعن أشياء عتيقة ضائعة، وعن نقص مسجل في الرغبة. ثم إنما يثير حركة للتأويل بلا نهاية، ليس امتلاء الذكرى، ولكن فراغها وفُرغتها. ويؤكد هذا الأمر كل من الإنتولوجيا، وعلم الأسطورة المقارن، والتفسير للكتاب المقدس: كل أسطورة هي تأويل لقصة سابقة. ولقد يعني هذا إذن أن تأويلات التأويلات تستطيع أن تعمل على استيهامات قابلة للتعين في أعمار مختلفة من الليبيدو وفي مراحل مختلفة له. ولكن المهم هو حركة التأويل المدمجة في إعلاء المعنى، والتي تشكل التجديد القصدي، وليس هذه «المادة المؤثرة». وهكذا، فإن الأسطورة تستطيع أن تتلقى معنى لاهوتيا، وذلك كما نرى هذا في قصص الكتاب المقدس عن الأصل. وإن هذا ليكون

عن طريق هذا التصويب المستمر إلى مالا نهاية، والذي أصبح متفقاً عليه، ثم أصبح نسقياً.

يبدو لي إذن أنه يجب أن نجعل المنهجين يلتقيان: واحد يكون أكثر قرباً من التحليل النفسي، ويبين شروط إعادة تأويل الاستيهام في الرمز، والآخر يكون أكثر قرباً من التفسير النصي، الذي يبين هذا الإعلاء للمعنى عملياً في النصوص الأسطورية الكبرى. وإن هذين المنهجين إذ يؤخذ كل منهج على حدة، فإنهما يعدان عاجزين: لأن حركة الاستيهام نحو الرمز لا يمكن أن تصبح معروفة إلا بوساطة وثائق الثقافة، وبشكل أكثر تحديداً بوساطة النصوص التي هي الموضوع المباشر للهيرمينوطيقا، تبعاً لتعليمات ديلتي. ولقد كان هذا بالفعل خطأ فرويد في كتابة «موسى والتوحيد»: لقد زعم أنه يقوم باقتصاد التفسير الكتابي، أي النصوص التي قد صاغ الإنسان الكتابي فيها إيمانه، وانطلق مباشرة إلى التكوين النفسي للتمثيلات الدينية، وذلك بالاكتفاء ببعض التماثلات التي يقدمها المشفى. وبسبب عدم مزاوجة التحليل النفسي للرمز مع تفسير النصوص الكبرى التي تتكون فيها موضوعاتية الإيمان، فإنه لم يجد، في نهاية تحليله، إلا ما كان يعرفه قبل أن يشرع فيه: ثمة إله شخصي، تبعاً لعبارة ليوناردو، ليس سوى أب متجلٍ.

ويبقى التفسير النصي، في المقابل، معلقاً في الهواء، ومن غير معنى بالنسبة إلينا، مادامت الوجوه التي يعلق عليها لم تندمج في الدينامية العاطفية والتمثيلية. وتتمثل المهمة هنا في إظهار كيف أن الإنتاج الثقافي الذي يمد موضوعات عتيقة ضائعة من جهة، وينتهك، من جهة أخرى، الوظيفة البسيطة لعودة المكبوت. ولذا، فإن نبوءة الوعي ليست خارجة عن علمها في الأثريات. فالرمز استيهام متنصل منه ومتجاوَز، ولكنه ليس منسياً. إلا أنّه على الدوام فوق أثر الأسطورة القديمة تزرع المعاني الرمزية المناسبة للتأويل الفكري.

وأخيرا، فإن هذا الإعلاء للمعنى، ينتشر في عنصر الكلام: إن الاستيهام والمؤثر، في تحولهما، يمثلان فقط الظل المحمول إلى مستوى المتخيل والغرزي لتحول المعنى. فإذا كان المؤثر والصورة ممكنين في خلقهما

المتعاقب، فذلك لأن الكلام هو أداة هذه الهيرمينوطيقا، وهذا التأويل الذي يمثل في ذاته الرمز إزاء الاستيهام.

وإنه لينتج عن هذا التفسير غير المباشر، والذي لا يختزل إلى أي استبطان مباشر، أن الجريمة تتقدم متجاوزة عتبتين. الأولى هي عتبة الظلم ـ بالمعني الأفلاطوني ـ وعتبة «عدل» أنبياء اليهود . وإن خوف المرء من أن يكون ظالما، والندم لأنه كان ظالماً، لم يعودا خوفاً محرما، ولا ندماً محظوراً. فخلل العلاقة المابين شخصية، والخطأ الموجه للشخص الآخر، ليعدان أكثر أهمية من التهديد بالإخصاء. ويشكل الوعي بالظلم الإبداع الأول للمعنى إزاء الخوف من الانتقام، وإزاء الخوف من العقاب. وأما العتبة الثانية فهي عتبة خطيئة العادل، وشر العدل بالذات. ولقد يكتشف الوعي الرهيف في هذه المسلَّمة للإنسان الشريف، الشر الجذري. وتتعلق بهذه الدائرة الثانية الشرور الأكثر دقة، الشرور التي يحيلها كانت على كل حال إلى زعم الوعي التجريبي أنه يقول الكلية، ويفرض على الآخرين رؤيته الخاصة.

يبدو أن الجانب الجنسي لا يقع في مركز هذا التفسير للجريمة الفعلية. ويجب على الجريمة الجنسية نفسها أن تكون مؤولة ثانية: يجب على كل ما يحتفظ بإدانة للحياة أن يحذف من تأويل يجب أن ينبثق كلية من النظر في العلاقة مع الآخر.

وإذا لم يعد الجانب الجنسي في المركز، فذلك لأن المكان الذي ينبثق منه الحكم لم يعد محكمة الأبوة، ولا أي محكمة مشتقة من صورة الأب. إنها صورة النبي، صورة خارج العائلة، وخارج السياسة، وخارج الثقافة، وصورة الأخرويات بامتياز.

2 ـ ولكن الجريمة لن تكون مصححة إلا إذا عبر العزاء نفسه تقشفاً جذرياً، فالإله الأخلاقي هو أيضاً إله العناية، وذلك كما يؤكده قانون الثواب الذي ناقشه من قبل الحكماء البابليون. وهو الإله الذي يضبط المجرى المادي للأشياء تبعاً لمنافع البشر الأخلاقية. ويجب انتظار النقطة حيث تقشف العزاء يأخذ رأس تقشف الجريمة، فيقود بذلك حداد العقاب والثواب.

وما دام هذا هكذا، فإن الأدب أيضاً هو الذي يضع معالم هذا التقشف: أدب الحكمة. وتمثل الحكمة بأشكالها العتيقة تأملاً طويلاً حول ازدهار الأشرار ومأساة العادلين. ويعد هذا الأدب الحكمي، إذا أخذ وحوّل في مدونة الفكر التأملي، تصحيحي بشكل جوهري للاتهام. وهو يحمل الحداد أيضاً، حداد الاحتجاج، وإنه انطلاقاً من هذا التخلي عن الاحتجاج فإنه يمكن لنقد الاتهام نفسه أن يحمل إلى حده الأقصى. فهو الذي، بالفعل، يجعل «الوعي الحاكم» يظهر بوصفه وعياً دنساً. وإنه ليزول، تحت الاحتجاج على الوعي الحاكم، قناع قوة الضغينة التي هي في وقت واحد الحقد المستتر جداً والمتعة المعوجة جداً.

بدوره، ويفسح هذا النقد للوعي الحاكم المجال لبلوغ شكل جديد من الصراع الداخلي بين الإيمان والدين. وإن هذا ليمثل إيمان أيوب، المواجه لدين أصدقائه. وإن الإيمان الآن هو الذي يقوم بعملية محاربة الإيقونات عوضاً عن مكابدتها. وإن الإيمان، إذ يجعل من نفسه نقدا «للوعي الحاكم»، فإنه يأخذ على عاتقه نقد الاتهام. وإن الإيمان نفسه هو الذي ينجز المهمة التي يسميها فرويد «التخلي عن الأب». ولقد نعلم أن أيوب، لم يتلق فعلاً أي تفسير يتعلق بمعنى ألمه. إن إيمانه بعيد فقط عن كل رؤية أخلاقية للعالم. وفي المقابل، لا يظهر له سوى عظمة الكل، من غير أن تتلقى وجهة النظر المتناهية لرغبته معنى بشكل مباشر. وهكذا، فإن الطريق مفتوح: طريق التصالح غير النرجسي. فأنا أتخلى عن وجهة نظري، وأنا أحب الكل، كما هو.

3 ـ وأما الشرط الثالث بالنسبة إلى إعادة تأويل الشر التبليغية الإعلانية هو أن الوجه الرمزي لله لا يحتفظ من علم لاهوت الغضب إلا بما يمكن الاضطلاع به في عالم لاهوت الحب.

فماذا يعني هذا؟ إنني لا أعتقد أن كل قساوة صارت ملغاة. «فالإله الطيب» هو أكثر سخرياً من الإله الخفي للغضب. ويوجد أيضاً تخلق متعاقب لغضب الله. وما هو غضب الحب؟ ولعل هذا ما يسميه القديس بولس أحزان النفس. فحزن الحب أكثر صعوبة على التحمل من غضب الأب الممجد.

فالأمر لم يعد الخوف من العقاب ـ وباللغة الفرويدية نقول الخوف من الإخصاء ـ هو الذي يسكن، ولكن الخوف من عدم الحب كفاية، ومن عدم الحب بشكل مستقيم. وهنا تكمن المرحلة الأخيرة من الخوف، من الخوف من الله. وسيتم إنجاز كلمة نيتشه في الوقت نفسه: «المرفوض هو الإله الأخلاقي وحده».

إنني لا أخفي السمة الإشكالية لهذا الموضوع الثالث. إنه ضعيف في فمي، بينما يجب أن يكون الأكثر قوة. وهو ضعيف لأنه نقطة التقاء ضربين من التسامي: تسامي الاتهام، وتسامي العزاء. ويعمل هذا الضربان من التسامي على تعليق الأخلاق في معانٍ لا يمكن التصالح بينها أخلاقياً. أما التسامي الأول، أي تسامي الاتهام، فيضع على طريق كيركيغارد. وأما التسامي الثاني، أي تسامي العزاء، فيضع على طريق سبينوزا. ولقد يضطلع علم لاهوت الحب بمهمة إظهار هويته. ولهذا، فإني أقول إن موضوع إله الحب يجب أن يكون النقطة القوية لكل هذه الجدلية. وستكون لمثل علم اللاهوت هذا، بعيداً عن الضياع في الدفق والغرق في المشاعر، مهمة تنحصر في إثبات الوحدة العميقة بين صيغتي التعليق الأخلاقي: الهوية العميقة للأنت العليا، والله أي الطبيعة. ولعل وجه الأب هنا، المجحود والمتجاوَز بوصفه استيهاما، والضائع بوصفه وثنا، يتبعث بوصفه رمزاً. ولكنه لن يكون حينئذ إلا زائد المعنى الذي تستهدفه نظرية الكتاب الخامس من الأخلاق السبينوزية: «يعد حب النفس العقلي تجاه الله جزءاً من الحب اللامتناهي الذي يحب الله فيه هو نفسه».

وتأتي المرحلة الأخيرة من مراحل وجوه الأب وهي مرحلة ما يسميه سبينوزا «هو نفسه». فرمز الأب لم يعد على الإطلاق رمزاً للأب الذي أستطيع تملكه. وإن الأب، بهذا الخصوص، هو غير أب. ولكنه مثيل الأب، وبالتطابق معه فإن التخلي عن الرغبة لم يعد ميتاً، ولكنه حب المعنى الملازم لنظرية سبينوزا: «إن حب الله للبشر وحب النفس العقلي لله يعدان واحداً والشيء نفسه».

فكيف تكون صيغتا التعليق الأخلاقي ـ صيغة الاتهام وصيغة العزاء ـ هما

الشيء نفسه؟ إن فهم هذا الأمر هو من مهمة الحب العقلي. وتتمثل أطروحتي هنا في أن هذا الفهم يبقى إدراكاً للإيمان ضمن تصحيح رموزه تصحيحاً لا نهاية له. إنه إدراك: لأنه يحتاج أن يكافح بلا هوادة مع التناقض. وإنه إيمان ـ وأكثر من ذلك إنه حب ـ : لأن ما يحرك هذا الفهم، إنما هو العمل بلا استرخاء للتطهر المطبق على الرغبة وعلى الخوف.

يمكن للإنسان في نور الحب العقلي لله فقط أن يكون متهماً بشكل مستقيم ومعزى في الحقيقة.

تأويل أسطورة العقاب

تتطلب أسطورة العقاب، بسبب تشابك موضوعاتها، معالجة تحليلية عمدية. ولهذا، فقد أردت بادئ ذي بدء أن أعدد المصاعب والمفارقات التي تنتمي إلى المفهوم نفسه وذلك بغية تحديد النواة العقلانية لقانون المعاقبة. وسأبحث بعد ذلك إذا كان يوجد قانون أكثر قوة من قانون العقاب الذي ستحطم الأسطورة به.

1 ـ المصاعب والمفارقات

تكمن المفارقة الأساسية في وضع مفهوم العقاب في مقولة الأسطورة. ولكننا لن نفهم ما تصنع الأسطورة في مفهوم العقاب إلا إذا فحصنا مفارقة سابقة يبدو أنها تقود إلى اتجاه آخر غير اتجاه الأسطورة.

وسأسمي هذا الإشكال* الأول إشكال عقلانية العقاب. وبالفعل، فإنه لا يوجد شيء أكثر عقلانية، أو على الأقل لا يوجد شيء يزعم أنه أكثر عقلانية، من مفهوم العقاب. فالوعي العام يقول إن الجريمة تستحق العقاب. والرسول يؤكد: إن الموت هو استحقاق الخطيئة. والمفارقة هي أن هذه العقلانية المفترضة و المزعومة، والتي سنسميها منطق العقاب، هي عقلانية لا يمكن

(*) aporie: إشكال والإشكال هو فكرتان متعارضتان تملك كل واحدة منهما برهانها في الإجابة على قضية أو مسألة ما مخصوصة أو متعينة (مترجم).

العثور عليها. فهي تطرح علاقة ضرورية بين لحظات متنافرة جلياً، ونحن نجدها مجتمعة في التعريف التالي الذي أستعيره من قاموس Littré: «العقاب: هو ما نقوم بتكبيده من أجل شيء حكم عليه بأنه جدير بالإدانة أو مذنب». فلننشر عناصر هذا التعريف تحت النظر.

أولاً، يستوجب العقاب، بادئ ذي بدء، معاناة (الشاق في العقوبة)، وهي توجد في النظام العاطفي، وتنتمي نتيجة لذلك إلى منطقة الجسد. ويصنع هذا العنصر الأول من العقاب شراً مادياً يضاف إلى الشر الأخلاقي. ولكن هذه السلبية، ثانياً، وهذا الانفعال و الشجى لا تصل بطريقة مصادفات الحياة و التاريخ. فهي تنظمها إرادة تؤثر في إرادة أخرى هي التي تأمرهم. «فصنع المكابدة» هو الذي يقوم في أصل «المكابدة». فنحن نقول: أمر بالعقاب، وأوقع العقاب. ويشكل هذا العنصر الثاني العقاب في أصل الشاق والمؤلم. وثالثاً، فإن معنى العقاب، بما إنه علاقة بين المكابد وصنع المكابدة، يكمن في التعادل المفترض بين شر المتأذي والمتلقي، من جهة، وبين الشر المرتكَب، من جهة أخرى. وهذا هو الحكم الذي أصدرته، على الأقل، هيئة قانونية. ويكوِّن هذا التعادل عقلانية العقاب التي سيدور حولها كل نقاشنا، فمن البدهي بالنسبة إلى العقل الجنائي أن العقاب يمكن أن يساوي الجريمة. وهذا ما يقوله تعريفنا: «إن ما نَجعله مكابدة بالنسبة إلى شيء...». وإن هذه الـ «بالنسبة» هي «بالنسبة» إلى قيمة نعبر عنها أحياناً بلغة الثمن، فنقول: اجعله يدفع الثمن. ولذا، فإن العقاب هو ثمن الجريمة. وأما رابعاً، فإن المذنب يكون ذاتاً فاعلة لإرادة يطرح فيها تعادل الجريمة والعقاب. ومن المفترض أنها واحدة وهي عينها في الشر الذي ارتكبه الخطأ وفي الشر المكابَد بسبب العقاب. وإن فيها يلغي العقاب الخطأ ويمحيه ثم يلغيه.

هذه هي العناصر التي يحلل العقاب فيها.

ويكمن كل اللغز في العقلانية التي سميناها ثمناً أو قيمة. ولا تمثل عقلانية العقاب هذه هوية بالنسبة إلى الفهم. وثمة سببان بالنسبة إلى هذا: ما هو المشترك أولاً بين التألم من العقاب وارتكاب الخطأ؟ وكيف يستطيع الشر

المادي أن يعادل، ويعوض، ويلغي شراً أخلاقياً؟ تكتب الجريمة والعقاب في مكانين مختلفين، مكان المعاناة ومكان التصرف. ويجب التفكير بهما موحدين في الإرادة ذاتها، في إرادة المذنب. ويكمن، من جهة أخرى، المكابدة وصنع المكابدة في إرادتين مختلفتين، إرادة المتهم وإرادة القاضي، وعلى فرض أن تكون المكابدة و الارتكاب في الشخص نفسه ـ ولكننا رأينا حتى عندها لم يكونا في المكان نفسه - فإن صنع المكابدة والمكابدة في شخصين مختلفين: الوعي الحاكم و الوعي المحكوم. ويجب التفكير بالقاضي و المذنب بوصفهما إرادة واحدة.

وهكذا تبدو عقلانية العقاب مهشمة بين التصرف والمعاناة في الإرادة نفسها، وبين المكابدة وصنع المكابدة في الإرادتين المتميزتين. وإنها لتؤخذ غلاباً بناء على هذا الصدع المزدوج الذي يحدثه فكر التعادل: تعادل الجريمة و العقاب. ومن المفترض أن يسكن هذا التعادل في المذنب نفسه، وذلك لكي يفكك العقاب ما صنعته الجريمة. وهذا هو سبب العقاب. فهو لا يظهر بالنسبة إلى الفهم إلا من خلال ازدواجية: ازدواجية الجريمة المرتكبة و العقاب المتلقي، وازدواجية الوعي الحاكم و الوعي المحكوم. وباختصار، ثمة تطابق للعقل يختبئ خلف هذه الازدواجية للفهم.

وهنا يكمن الإشكال الثاني. وتأتي معه مسألة الأسطورة. فما يجزئه الفهم، فإن الأسطورة تفكر به بوصفه واحداً في المقدس.

فلنتأمل فعلاً العلاقة من الدنس والتطهير في العالم المقدس. فالدنس يمثل نوعاً من الاعتداء على نظام، هو نفسه تحدده شبكة من الممنوعات. ويأتي التطهير بوصفه نهجاً للإلغاء. فهو متضمن في مجموعة من الأفعال، يقونها هي نفسها طقس ما، وإنه لمعروف عنها التحرك حذو نهج الدنس بغية تدميره بوصفه دنساً. ويعد العقاب لحظة من لحظات نهج الإلغاء هذا. ونعطي مسمى الاستغفار لهذه النوعية من العقاب والتي بفضلها يمكن إلغاء الدنس وآثاره في نظام المقدس. وهكذا، يحتل الاستغفار في عالم المقدس مكان العقلانية الذي حاول التحليل الأول عبثاً البحث عنه في مستوى الفهم.

فبماذا يصنع الاستغفار الإشكال؟ إنه يصنعه إذ تصبح الأسطورة والعقل مجتمعين فيه معاً. وهذا إشكال غريب في الحقيقة. فالأسطورة فعلاً لا تأتي بشكل قصصي ولكن بشكل قانون. وإننا لنجد بالتأكيد قصصاً على الدوام ذات طابع إنشائي تروي كيف أن القانون قد أعطي للمرة الأولى للبشر، وكيف أن مثل هذا الطقس قد تأسس للمرة الأولى، ولماذا يمحو مثل هذا العقاب الدنس، ولماذا تساوي مثل هذه التضحية العقاب و التطهير. وتصبح أسطورة العقاب بوساطة هذه القصص التأسيسية متجانسة، من وجهة نظر أدبية ـ أعني بوساطة الشكل القصصي نفسه ـ مع الأساطير الأخرى: أساطير الإنشاء الكوني، وتنصيب الملك، وتأسيس المدينة، وإقامة العبادة، إلى آخره. ولكن شكل القصة ليس هنا سوى الشكل الخارجي لشكل داخلي يمثل القانون. أجل، إن أسطورة العقاب لأسطورة عجيبة، وذلك لأن الأسطورة هنا هي عقل. ألا وإن لأسطورة العقاب هذا الامتياز، من بين كل الأشياء، في كشف القانون الذي يرقد في قلب كل قصة من قصص الإنشاء، القانون الذي يرسي الزمن التاريخي في الزمن الأولي. ولكن في المقابل، أي عقل عجيب يؤسس الفهم التجزيئي في قانون لا ينتمي إلى منطق للأفكار ولكن إلى منطق للقوة. فعن طريق العقاب تلغى قوة للتدنيس بوساطة قوة للتطهير.

وهذا هو الإشكال الثاني: تصبح هوية العقل الذي بحثنا عنه في جذر ازدواجية الجريمة والعقاب بالنسبة إلى الفهم مثل أسطورة القانون أولاً، ومثل الطريق، و الأودوس، والطاو. فمثل هذا العقل الأسطوري هو الذي يصنع قوة الاستغفار. وهكذا، فإن العقاب يضعنا في مواجهة أسطورة منطقية، وكتلة مشتركة من الأسطرة و العقلانية.

وسأطور الآن هذا الإشكال في اتجاهين: اتجاه القانون الجنائي واتجاه الدين. وذلك لأنهما يمثلان الحقلين الثقافيين اللذين يطرح فيهما سؤال العقاب. ولكن هذا التقارب نفسه هو الذي يفسر الإشكال السابق: إن لتطابق الأسطورة والعقل في منطق العقاب تعبيره الثقافي الأعظم في القرابة بين المقدس والقانوني. وبالفعل، فإن المقدس يقدس القانوني من غير توقف.

وسيكون هذا الإشكال الثالث. وإن القانوني، من جهة أخرى، يقونن المقدس من غير توقف: سيكون هذا هو الإشكال الرابع.

فأن يقدس المقدسُ القانونيَّ، فإن هذا ليرى بيسر في نوع الاحترام الديني الذي يحيط بالفعل القانوني حتى في المجتمعات الأكثر علمانية. وهذا لا بد وأن يدهشنا. وبالفعل، فإن حقل القانون الجنائي هو الحقل الذي أنفق فيه أكبر مجهود للعقلانية. فعندما نقيس العقاب ونناسبه مع الخطأ، وعندما نقرب بتخمين متصاعد التعادل بين سلمي الذنب و العقاب، فإن الفهم (العقل) بكل تأكيد يعمل هنا: إن الفهم يقيس، وإنه ليقيس بوساطة حجة تناسبية من النموذج التالي: العقاب **A** يمثل بالنسبة إلى العقاب **B** ما تمثله الجريمة **'A** بالنسبة إلى الجريمة **'B**. إن العمل الكلي للتجربة القانونية بشكلها الجنائي إنما يكمن في جلي برهان التناسب بلا توقف. وأجمل ما توصل إليه بهذا الصدد هو التفكير في العقاب بعبارات حق المذنب: إن للمذنب حقاً بعقاب يتناسب مع جريمته. ولكن، وهنا يوجد إشكالنا الثالث، كلما تقدمت هذه العقلانية، عقلانية الفهم (العقل) الذي يناسب بين العقاب والجريمة، تنكشف أيضاً العقلانية الأسطورية التي تقوم تحت كل البناء. فإذا كان من المعقول جعل العقاب مناسباً للجريمة، فإن هذا يكون بشرط وجود «تطابق داخلي ينعكس، في الوجود الخارجي، بالنسبة إلى الفهم (العقل) كمساواة» (إن هذا الاستشهاد بهيجل الذي أقدمه هنا على شكل لغز، سيجد سببه في الجزء الثاني). ولذا، فإن العمل نفسه لمقاربة الفهم يحيلنا إلى قانون العقاب الذي يريد أن يكون العقاب ثمناً للجريمة، أي إذن ثمناً لفعل إلغاء شر مرتكب بوساطة شر متلقى: «إذا لم نتصور الصلة الداخلية المفترضة للجريمة وللفعل الذي يلغيها...، فإننا نصل إلى ألا نرى في العقاب إلا الصلة الاعتباطية لألم مفروض مع فعل مدافَع عنه». وهكذا يكشف التقدم ذاته للفهم في القضاء الجنائي عن السمة الإشكالية لمبدأ العقاب. هذا، وإن اللا مفكر فيه من الجريمة، إنما هو اغتصاب الحق، وإن اللا مفكر فيه من العقاب إنما هو حذف الاغتصاب. وتتعثر كل نظريات العقاب فوق هذا الإشكال. فبماذا يجدي جعل عظمة العقاب تتناسب مع عظمة الجريمة، إذا كنا

لا نتصور الوظيفة المسندة إلى العقاب؟ إنه لأمر جيد وضروري أن ينتصر الدفاع الاجتماعي على الثأر، وأن ينتصر التخويف على العقاب، و التهديد على القتل، والإصلاح على الإلغاء. ولكن إذا استبعدنا كل نية في حذف اغتصاب الحق في موضوع الاغتصاب، فإن الفكرة نفسها للعقاب هي التي تتلاشى. وإذا كان ذلك كذلك، الجريمة و المجرم يكونان حينئذ مجرد ضارين و«ربما نستطيع الحكم بأنه من غير المعقول أن نرغب بالشر لأن هناك شر كان قد حصل من قبل» (هيجل). وهذا هو إشكال القانون الجنائي: إن عقلنة العقاب تبعاً للفهم، بإلغاء أسطورة الاستغفار، إنما يعني في الوقت نفسه حرمانه من مبدئه. أو، لكي نعبر عن هذا الإشكال بعبارات المفارقة: إن ما هو في العقاب الأكثر عقلانية، أي ما يساوي الجريمة، هو في الوقت نفسه ما يعد الأكثر لاعقلانية: أي إنه يمحوه.

إذا استدرنا الآن - الإشكال الرابع ـ نحو الحقل الديني الفعلي، فإن إشكال العقاب يصبح لا يطاق على نحو كبير. ولم يعد تقديس الحق هو السبب هنا، ولكن السبب هو قوننة المقدس. إن التقارب نفسه بين المقدس والقانوني، و الذي جئنا على النظر إلى مؤثراته في النظام الجنائي، ليقدم نفسه بالاتجاه المعاكس للمستوى اللاهوتي ويسوس ما سأسميه علم اللاهوت الجنائي. فإذا كنا اليوم نستطيع أن نتكلم عن أسطورة العقاب بعبارات خاصة بالإشكال ،فإنما ذلك بسبب علم اللاهوت الجنائي هذا. وعلى نحو أكثر دقة، فبسبب موت علم اللاهوت الجنائي في التبشير المسيحي وفي كل ثقافتنا. إن الإنسان الحديث لم يعد يفهم عن ماذا نتكلم عندما نحدد الخطيئة الأصلية بوصفها جريمة مسندة قانونياً، الإنسانية كلها متورطة فيها. فأن ينتمي المرء إلى «الجمع الضائع»، وأن يكون مذنباً وقابلاً للعقاب تبعاً للقانون الحقوقي للعقاب، كما أن يكون محكوماً بالموت تبعاً للقانون الحقوقي للعقاب، فهذا هو ما لم نعد نفهمه. ويبدو أن علم اللاهوت الجنائي هذا لا يفترق عن المسيحية، وذلك على الأقل في القراءة الأولى. وإذا تأملنا، فسنجد أن علم المسيحية كله قد انتمى إلى إطار علم اللاهوت الجنائي، وذلك عن طريق القناة المزدوجة

للاستغفار وللتبرير. إن هذين «المكانين» اللاهوتيين يرتبطان تقليداً بالعقاب بروابطات عقلانية جد متينة. ولقد فهم موت «العادل» بوصفه تضحية لضحية مستبدلة ترضي قانون العقاب. وتعني جملة «لقد تألم من أجلنا»: لقد دفع من أجلنا ثمن جريمة قديمة. وسأقول فيما بعد إن هذا التأويل الجنائي البحت لا يغطي تماماً سر «الصلب» وإن نظرية الإرضاء تعد فقط عقلانية من الدرجة الثانية لسر لم يعد مركزه العقاب ولكن العطاء. ويبقى أن إعادة تأويل هذا السر بعبارات مختلفة عن عبارات علم اللاهوت الجنائي قد أصبح صعباً جداً بسبب الدعم الذي يبدو أن علم اللاهوت يتلقاه من الموضوع الذي وضعه بولس الرسول عن «التبرير». وكما نعلم، فإن القديس بولس قد عبر عن سر الاقتصاد الجديد بلغة مغمسة بمراجع حقوقية. وإن التبرير ليحيل نفسه إلى إجراء يظهر الإنسان فيه بوصفه متهماً وخاضعاً للحكم. ويكون العفو معبراً عنه، في هذا السياق الحقوقي، بعبارات التبرئة. وهكذا، فأن يكون المرء مبرراً له، فهذا يعني أن يكون معفياً من الجزاء، بينما كان العقاب مستحقاً والإنسان المبرر هو ذلك الذي يحسب إيمانه كعدل. نحن نعلم المكان الذي كان لهذه النصوص في المناقشة الكبرى بين البروتستانتيين والكاثوليك. ولكن لا تهمني هنا بالنسبة إلى ما كانه موضوع المناقشة، أي ما كانته مساهمة الإنسان في التبرير. بيد أنها تهمني بخصوص سبب جوهري أكثر. فهي تبدو بالفعل، مؤكدة قانون العقاب، وذلك في اللحظة نفسها التي يكون فيها هذا القانون مهشماً. وهي تبدو لي أنها تقول إننا لا نستطيع أن نفكر في العفو، و المغفرة، و الرحمة إلا بارتباط مع قانون العقاب الذي يجد نفسه هكذا محتفظاً به بمقدار ما يجد نفسه معلقاً: ألا تجعل التبرئة أيضاً من قانون العقاب مرجعاً؟ وإن العفو نفسه ألا يبقى عفواً قانونياً، قائماً على مساهمة حقوقية؟ ثم إن المفاجأة، ألا تبقى مفاجأة حقوقية، بما أنها تبقى حكماً، وإن كان حكماً غير ناسب للجريمة؟ وإن كان تبرئة؟ هذا هو الإشكال الأخير: إن ما يبدو الأكثر تناقضاً مع منطق العقاب، أي مجانية العفو، ليبدو أنه التأكيد الأكثر جذرية.

2 ـ تفكيك الأسطورة

بهذا الإشكال الأخير، نكون في قلب العمل. ذلك لأن أسطورة العقاب لها مرجع خاص حتى إنها تحتاج إلى معالجة نوعية تعاود أخذ كل برنامج إزالة الأسطرة بتكاليف جديدة.

ما هي إذن إزالة أسطرة العقاب؟

إنها، بادئ ذي بدء، وكما هو الأمر في كل مكان، تفكيك الأسطورة. ولكن ماذا يكون تفكيك أسطورة ذات مظهر منطقي؟ يبدو لي، بالنسبة إلى ما هو جوهري، أنه إعادة منطق العقاب إلى حقل صلاحيته، وحرمانه، هكذا، من بعده الأنطولوجي اللاهوتي. وما دام هذا هكذا، فإني أجد أن هذه المرحلة الأولى قد أنجزها هيجل تماماً في «مبادئ فلسفة الحق» (ص90 ـ 99). فما أظهره هيجل، وبرأيي، وأقام الدليل عليه نهائياً، هو أن لقانون العقاب قيمة، ولكن فقط في حقل محدود يسميه الحق المجرد. فأن يبرر المرء العقاب في هذا الحقل وأن يرفضه خارج هذا الحقل، فتلك هي المهمة نفسها والوحيدة التي، إذا أخذت مجتمعة تشكل تفكيك أسطورة العقاب.

لقد فكر هيجل العقاب. ولقد استعرت منه منذ قليل الصيغ الأكثر قوة في تحليلي للعقاب. وإن المقصود الآن هو التفكير تبعاً لمفهوم هذا التطابق الداخلي بين الجريمة و العقاب، بأن الفهم يصل فقط إلى الخارج، وعلى شكل اتصال تركيبي بين التصرف والتألم، وبين قاضٍ ومذنب. ويسأل هيجل ما هو هذا «التطابق الداخلي الذي، في الوجود الخارجي، ينعكس بالنسبة إلى الفهم (العقل) كمساواة؟» (مرجع سابق. ص96). الجواب: لنتصور بداية فكرة «علم فلسفي للحق»، وإنه لمن أجل هذا علينا أن نحدد ميدانه على أنه ميدان «الإرادة الحرة»، أو «الحرية المتحققة» (ويقول هيجل أيضاً: «ينتج عالم الروح شيئاً كطبيعة ثانية انطلاقاً من نفسه بالذات»، (مدخل، فقرة 4). يعني هذا إذن أنه فوق مسار معين، ذلك الذي يدير ظهره «لحرية الفراغ» (فقرة 5)، فإنه يستطيع أن يلتقي منطقاً مماثلاً. وإن الحرية عندما تدخل في نظام ما، فإنها تتخلى عن ألا تكون لذاتها سوى تمثيل مجرد وألا تتحقق إلا بوصفها «قوة للهدم» (فقرة

5)، وباختصار، فإنها عندما ترتبط في تعيينات، تريد لنفسها أن تكون مفكراً فيها على نحو مخصوص، فإنها تستطيع أن تدخل في جدلية الجريمة و العقاب. وتنهي هذه الجدلية المرحلة الأولى، الأكثر مباشرة، و التي تجوب في تطورها فكرة الإرادة الحرة لذاتها وبذاتها. وتعد هذه المرحلة مرحلة الحق المجرد و الشكلي. فلماذا مجرد وشكلي؟ لأن الواقع لم يدخل بعد في تعريف الإرادة الحرة، ولأن علاقة الوعي بالذات وحدها من غير مضمون هي التي تطرحها بوصفها موضوعاً، وبوصفها شخصاً. فموضوع الحق وحده هو المطروح: إن أمر الحق الذي يقابله يقول فقط: «كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً» (فقرة 36).

كيف ستتأصل جدلية الجريمة والعقاب في إطار شكلي؟ بشرطين. يجب أولاً أن يضع الشخص الحقوقي، عن طريق التملك، إرادته في شيء ما. إذ سيكون للأنا من الآن فصاعداً شيء ما تحت سلطتها الخارجية. وإن الأنا، في المقابل، توجد في الخارج. ويصبح تحت هذا الشرط الأول مفهوماً أن يستطيع قانون العقاب نشر نفسه في الخارج. ثم يحتاج الأمر بعد ذلك، بوساطة العقد، إلى علاقة تربط بين عدد من الإرادات بمناسبة الأشياء المخصصة. ويمهد استبعاد الآخر، الملازم لتخصيص الأشياء عن طريق الإرادة الخاصة وحدها، الطريق بالنسبة إلى قانون التبادل، كما يمهد عموماً علاقة تبادلية بين أشخاص مستقلين ومباشرين. ويمكن تحت هذا الشرط المزدوج ـ وجود الحرية في شيء خارجي، والعلاقة التعاقدية بين إرادات خارجية الواحدة عن الأخرى ـ أن يقوم شيء مثل الظلم: لن يكون اغتصاب الحق، على هذا المستوى المجرد والشكلي، شيئاً آخر سوى «عنف ضد وجود حريتي في شيء خارجي» (فقرة 94).

يصبح حينئذ من الممكن تصور العقاب انطلاقاً من الظلم نفسه. وبالفعل، فإن العنف الممارس ضد الإرادة هو عنف وإرغام «يهدمان بعضهما مباشرة في مفهومهما» (فقرة 92)، وذلك لأنهما «يلغيان تعبير الوجود للإرادة، والتجلي الخارجي للحرية» (فقرة 92). بيد أن هذا الأمر يناقض نفسه. وإن هذا ليكون

بما إن الإرادة لن تكون فكرة أو حرية واقعية إلا إذا تأصلت في الخارج. ويدور كل شيء من الآن فصاعداً حول هذا التناقض الداخلي للظلم. ويعد حق الإرغام في الدرجة الثانية إزاء هذا التناقض الداخلي الذي يقضم فعل الظلم. ومن هنا، تأتي الفقرة 97 من «مبادئ فلسفة الحق» والذي يختصر فيها كل منطق العقاب. وسأقرأ الفقرة 97: «إن لاغتصاب الحق بوصفه حقاً، وجوداً إيجابياً خارجياً يمثل حدثاً بلا شك، ولكنه يحتوي على السلب. ويتمثل تجلي هذه السلبية في سلب هذا الاغتصاب الداخل بدوره في الوجود الواقعي». إن واقعية الحق ليست شيئاً آخر سوى ضرورتها التي تتصالح مع نفسها عن طريق إلغاء اغتصاب الحق».

إننا نمسك أخيراً «بمفهوم» العقاب. إنه ينتج عن السلبية نفسها للجريمة. فمفهوم العقاب ليس شيئاً آخر سوى «هذا الارتباط الضروري الذي يجعل الجريمة، بوصفها إرادة سلبية في ذاتها تتضمن نفيها نفسه الذي يظهر كعقاب، وهنا، فإن التطابق الداخلي هو الذي، في الوجود الخارجي، ينعكس بالنسبة إلى الفهم كمساواة» (فقرة 101).

وأكثر من هذا، فإننا نفهم لماذا يجب أن يدفع المذنب نفسه: إن إرادته هي الوجود الذي يحتوي الجريمة والذي يجب أن يلغى. «وإن هذا الوجود هو الشر الفعلي الذي يجب إبعاده والنقطة الأساسية هي هنا حيث يوجد» (فقرة 99). ويجب أيضاً الذهاب إلى أبعد من ذلك: «إن الأسى الذي نفرضه على المجرم ليس عدلاً في ذاته فقط، إنه حق بالنسبة إلى المجرم نفسه... إنه قائم من قبل في إرادته الموجودة، وفي فعله» (فقرة 100). وبالفعل، فإني إذ أعاقب المجرم، فإني أعترف به بوصفه كائناً عاقلاً يطرح القانون وهو يغتصبه. وإني لأخضعه إلى حقه نفسه. ويذهب هيجل إلى حد القول: «إذا رأينا بهذا المعنى أن العقاب يتضمن حقه، فإننا نشرف المجرم بوصفه كائناً عقلانياً» (فقرة 100).

ها قد حُل لغز العقاب. ولكنه لا يكون كذلك إلا إذا بقي منطق العقاب موجوداً في الإشكالية حيث يتطور فيها، أي في حدود فلسفة الحق. فلنجمع في حزمة واحدة شروط الصحة هذه:

1) فلسفة للإرادة، أي تحقق للحرية.

2) مستوى الحق المجرد، أي الإرادة التي لم تنعكس بعد في ذاتيتها.

3) فكرة التحديد بأن الإرادة تمسك بالأشياء، وعلى نحو أكثر تحديداً، تمسك بأشياء مخصصة ومستملكة.

4) الإحالة إلى قانون تعاقدي يربط الإرادات الخارجية بعضها ببعض.

فإذا كانت هذه هي شروط إمكان العقاب، فيجب تصور القانون الجنائي بوصفه معاصراً لهذا الحق للأشياء و للعقود. فهو مثله سابق - إن لم يكن منطقياً فتعاقبياً ـ على «الأخلاق الذاتية» (الجزء الثاني من «مبادئ فلسفة الحق»)، وسابق، بالأحرى، على «الأخلاق الموضوعية» التي تسوس العائلة، والمجتمع المدني، والتي تسوس الدولة أخيراً (الجزء الثالث من «مبادئ فلسفة الحق»).

وبناء على هذا، تستطيع إزالة الأسطورة أن تكون مفهومة على نحو عقلاني. فهي لا تعني شيئاً آخر، على الأقل في مرحلتها السلبية، إلا عودة العقاب إلى الحق المجرد. وتعد هذه العودة نفسها المقابل النقدي لفكر الحق المجرد تبعاً لمفهومه.

فماذا يعني هذا؟ إنه يعني أننا لا نستطيع أن نجعل العقاب أخلاقياً، ولا أن نؤلهه.

إننا لا نستطيع أن نجعله أخلاقياً، لأن الظهور الأول للإرادة الذاتية الواعية للذات في ممارسة العقاب، هو الثأر. فما أن أتأمل غرامة العقاب كفعل لإرادة ذاتية، فإن خصوصية هذه الإرادة وعرضيتها تملآن العيون. فالثأر هو العرضية نفسها للعدل في القائم به. ولدى القائم بالعدل، فإن العقاب أولاً يعد غير نقي. والعقوبة ليست بادئ ذي بدء سوى طريقة لإدامة العنف في سلسلة غير متناهية من الجرائم. ويدخل «اللامتناهي السيء» إلى المشهد ويعدي العدل. ولقد كان هيجل يفكر من غير ريب بالمؤلف التراجيدي إشيلوس وبأوريستي عندما كتب: «يصبح الثأر عنفاً جديداً بوصفه فعلاً إيجابياً لإرادة خاصة. وإنه ليقع بهذا التناقض في سيرورة اللامتناهي وينتقل من جيل إلى جيل بلا حدود» (فقرة 102).

وهكذا يفتح إلغاء الخطأ تناقضاً جديداً، إنه تناقض العدل و القائم به، وتناقض القانون وجواز القوة. ولكي لا تكون العقوبة هي الثأر، يجب على الإرادة، «بوصفها خاصة وذاتية» ، «أن تريد الكوني كما هو» (فقرة 103). وهذه هي مهمة الأخلاق الذاتية أن تعكس على ذاتها هذا الجواز، بشكل لا يكون فيه هذا اللامتناهي فقط في ذاته، ولكن لذاته.

ويلاحظ هيجل بأننا، مع هذه المهمة الجديدة، نغادر العالم القديم نحو المسيحية والأزمنة الحديثة: «على الحق في خصوصية الذات أن يجد نفسه مكتفياً، أو، وهذا هو الشيء نفسه، يكوّن حق الحرية الذاتية النقطة الحرجة والمركزية في اختلاف العالم القديم و الأزمنة الحديثة. وإن هذا الحق في لا نهائيته معبر عنه في المسيحية، وإنه ليصبح فيها المبدأ الكوني الحقيقي لشكل جديد للعالم» (فقرة 124).

ويجب، مع ذلك، على هذا المشروع في جعل العقاب أخلاقياً، والتغلب على روح الثأر على مستوى الأخلاق الذاتية، أن يفشل وأن يفضي إلى وجهة نظر الأخلاق الموضوعية، أي إلى وجهة نظر الجماعات المحسوسة، والتاريخية (العائلة، المجتمع المدني، الدولة). فلماذا هذا الفشل، وهذه الاستحالة في البقاء ضمن وجهة نظر الأخلاق الذاتية؟ السبب، كما تقول «فلسفة الحق»، لأن «التفكير المجرد يجمد لحظة الخصوصية في اختلافها وفي معارضتها مع الكوني. وينتج حينئذ اعتقاد الأخلاق بأنها لا تقوم وتبقى إلا في معركة جسورة ضد الاكتفاء الذاتي» (فقرة 124).

وإننا لنرى أن فلسفة الحق لا تستطيع أن تضم مفهوم اليقين الأخلاقي إلى نظرية الأخلاق الذاتية، من غير أخذه مع كل صف التناقضات التي طورتها «فلسفة الروح» في الفصل الرابع (تر. إيبوليت، المجلد 2، ص190 ـ 200). ولقد أظهرت «فلسفة الروح» أننا لا نستطيع نقل منطق العقاب خارج منطقة الحق المجرد وإدخاله في أخلاق للقصد من غير الدخول في إشكالية مشؤومة. ذلك لأن الرغبة في استئصال الشر، ليس بوصفه اغتصاباً للحق، ولكن بوصفه قصداً غير طاهر، إنما يعني الاستسلام للصراع المميت للوعي الحاكم وللوعي

المحكوم. وما دام الأمر كذلك، فإن هذا الصراع، كما نذكر، يجد مخرجه في نظرية ليس في العقاب، ولكن في «المصالحة» المسماة «العفو». ومن هنا، فإن اليقين الأخلاقي لا يستطيع أن يقود من الجريمة إلى العقاب تبعاً لمنطق الهوية، ولكن تبعاً للتمزق الداخلي. ويجب حينئذ على الوعي الحاكم أن يأخذ المبادرة في قطع جحيم العقوبة. ويجب عليه أن يكتشف نفسه بأنه منافق وقاس. أما منافق، فلأنه قد سحب نفسه من الفعل ومن كل فعالية. وأما قاس، فلأنه رفض المساواة مع الوعي العامل. وإنه لم يبق له إذن سوى مخرج واحد: ليس العقوبة التي تبقى وجهة نظر الوعي الحاكم، ولكن العفو، و الذي يتخلى بوساطته الوعي الحاكم عن الخصوصية وعن أحادية حكمه: «إن العفو الذي يقدمه مثل هذا الوعي للوعي الأول هو التخلي عن الذات، وعن جوهرها غير الفعال، جوهرها الذي يطابق معه هذا الوعي الآخر الذي كان فعلاً فعالاً، وإنه ليعترف جيداً بالشيء الذي سمي شراً بعد التحديد الذي يتلقاه الوعي في الفكر. أو على نحو أكثر دقة، إنه يتخلى عن هذا الاختلاف للفكر المحدَّد وعن حكمه المحدِّد بما إنه لذاته، وذلك على النحو الذي يتخلى فيه الآخر عن التحديد بما إنه لذات الفعل. وأما كلمة المصالحة فهي الروح لكونه هنا يتأمل المعرفة المحضة لذاتها بوصفها جوهراً كونياً في نقيضه، وفي المعرفة المحضة لذاتها بوصفها فردانية قائمة تماماً في داخل ذاتها ـ اعتراف متبادل يمثل الروح المطلق» (مرجع سابق. ص198).

إن لحظة المصالحة التي تضعها «الظاهراتية» في منعطف نظرية الثقافة ونظرية الدين، إنما هي ملأى بالمعنى بالنسبة إلينا. فإذا أحلنا هذا التطور إلى ذلك الذي يناسبه في «مبادئ فلسفة الحق»[26]، فإننا نفهم أن قضية العقاب لم تعد تجد مكاناً في منطقة الأخلاق الذاتية[27]. ذلك لأن منطق الجريمة والعقاب

(26) تحيل «مبادىء فلسفة الحق» قصداً إلى «ظاهراتية الروح»، وذلك في نهاية الفقرتين 135 و 140.

(27) يتكلم هيجل مرة عن الجريمة، ولكن لكي يقول إنه لا يجب القيام بإدخال علم نفس الجريمة في تهمة الجريمة: «فأن نقول إن المجرم عليه، لحظة فعله، أن يتصور =

يحتفظ بمعنى قانوني فقط، ولكن ليس بمعنى أخلاقي على الإطلاق. فما إن نتكلم عن الشر وليس عن الجريمة، وعن الشر الأخلاقي وليس عن اغتصاب الحق، حتى ندخل في تناقضات الذاتية غير المتناهية: عندما لا يكون لوعي الشر سند من الحق المجرد، وكذلك عندما لا يكون له أيضاً سند من الأخلاق الموضوعية، أي من الجماعة المجسدة، فإنه يكون جد ذاتي لكي يطور منطقاً موضوعياً. وبهذا الخصوص، فإن الفقرة 139 من «فلسفة الحق»، المخصصة للشر الأخلاقي، ليست تكملة حول «ظاهراتية الروح»: إن منطق الظلم والعقاب الذي قادنا إلى مستوى الحق المجرد، لم يعد بإمكانه أن يُستكمل على مستوى الوعي الذاتي، ذلك لأن للفكر والشر أصلاً واحداً، أي الفصل بين الذاتية والكونية. ولهذا، فإن هيجل يقول إن اليقين الأخلاقي نفسه «يكاد يقع في الشر» (مرجع سابق). وهذه مفارقة غريبة في الحقيقة: محكوم على الفكر أن يراوح في هذه النقطة حيث وعي الشر والوعي بوصفه شراً يصبحان غير متميزين. وتكمن هذه النقطة من نقاط التردد «في اليقين الموجود لذاته، العارف والمقرر لذاته» (مرجع سابق). ويمكن أن نستخلص بكل تأكيد، مع القديس بولس، ولوثر، وكانت، بأن الشر ضروري، أي «بأن الإنسان سيء في الوقت نفسه في ذاته أو بالطبيعة أو بالتفكير في ذاته» (مرجع سابق). ولكن لا يوجد أي منطق للعقاب لا يستطيع أن يصدر عن شر لم يعد له قياس موضوعي في الحق (القانون). هنا يكون التناقض عقيماً. ولهذا، فإن وعي الشر لم يعد ينحل في عقاب مساوٍ للخطأ، ولكن في القرار بعدم الوقوف عند هذه «المرحلة من

= بوضوح سمته الظالمة والمذنبة لكي نستطيع أن نتهمه بها كجريمة، فإن هذا يعني وضع مطلب يبدو أنه يحفظ له الحق بالذاتية، ولكنه ينكر في الواقع طبيعته العاقلة المحايثة» (فقرة 133). وهكذا، فإنه لا يجب على الذاتية أن تكون مسقطة تراجعياً في منطقة الحق المجرد. ويضيف هيجل: «إن المنطقة التي تستطيع فيها هذه الظروف أن تدخل في الباعث لكي تخفف العقاب ليست منطقة الحق، بل إنها منطقة العفو» (مرجع سابق). أليس مشروعاً أن نقارب هذه الملاحظة عن جدلية الشر من العفو من «ظاهراتية الروح؟» ليست أخلاق العقاب هي الإسقاط الوحيد الممكن للأخلاق الذاتية على الحق المجرد، ولكن العفو نفسه. ولكننا نخرج من الحق المحض في الوقت نفسه.

الانفصال». فالتجاوز ليس في العقوبة، ولكنه في التخلي من منظور الذاتية.

وبينما انفتحت «ظاهراتية الروح» في إشكالية العفو، ومن خلال جدلية الوعي الحاكم والوعي المحكوم، فإن «فلسفة الحق» تخرج من حمأة الاعتقاد الذاتي من جانب الأخلاق الموضوعية، أي من نظرية للدولة. ولكن المعنى العميق يبقى هو نفسه: تكرس العقوبة المسافة بين الوعي الحاكم والوعي المحكوم. وما هو أبعد من العقوبة، إنما تكون مساواة الوعيين، والمصالحة، التي نسميها «العفو» في اللغة الدينية، أو «الجماعة» في لغة الأخلاق الموضوعية، أي السياسة أخيراً[28].

وفي نهاية هذا الجزء الثاني، حيث كان هيجل لنا مرشداً، فإن مهمة إزالة أسطرة العقاب تبدو بسيطة وواضحة، وذلك بالمقدار الذي تكون فيه أسطورة منطقية للجريمة والعقاب. وبذا، فإن إزالة أسطرة العقاب تتمثل في إعادة منطق العقاب إلى المكان الأصلي الذي يكون فيه منطقاً من غير أسطورة. ويمثل هذا المكان الأصلي الحق المجرد، والذي يعد الحق (القانون) الجنائي وجهاً من وجوهه. ولقد يكون فيه سبب العقاب من غير أسطورة، لأنه يستند إلى مفهوم الإرادة العقلانية. وسنقول إذن إن منطق العقاب هو منطق بلا أسطورة، وذلك بالمقدار الذي يمكنه فيه أن يعود إلى منطق الإرادة، أي إلى التحديدات التاريخية للحرية.

(28) إنه بناء على هذه المقارنة، فإن فلسفة الحق تدمج تحليلات ظاهراتية الروح: «لقد عالجت في كتاب ظاهراتية الروح، حيث يمكن لفصل فيه هو **Das Gewissen** (اليقينية الأخلاقية) أن يقارن كذلك بخصوص العبور إلى درجة أكثر علواً (ومحدد على نحو مختلف). سلسلة من الأسئلة المماثلة: عند أي حد لن يكون الرضا بالذات وثنية معزولة للذات؟ وهل يستطيع الرضا أن يصوغ أيضاً شيئاً مثل جماعة يمثل رباطها وجوهرها الأمن المتبادل في الوعي الطيب (الغير المستريح)، وفي المقاصد الطيبة، وفي فرح النقاء المتبادل، بل خصوصاً في اللذة المضيئة لهذه المعرفة ولهذا التعبير عن الذات الذي نرعاه ونحافظ عليه؟ وهل النفوس الجميلة (كما نسميها)، والذاتية النبيلة التي تنطفىء في عبثية كل موضوعية وفي لا واقعية الذات، وكذلك التجليات الأخرى أيضاً، تمثل طرقاً في الكينونة قريبة من الدرجة التي ندرسها؟» (فقرة 140. نهاية).

تبدأ الأسطورة عندما يحاول الوعي الأخلاقي أن ينقل إلى المنطقة الداخلية منطق العقاب الذي لا معنى له سوى المعنى الحقوقي و الذي يستند إلى الافتراض المزدوج لإظهار الحرية في شيء ما وإلى الربط الخارجي للإرادات بعقد ما. وهذه هي عقلانية العقاب. ولكن الجزء المقابل لا يقل صرامة: تضيع كل محاولة لجعل العقاب أخلاقياً في تناقضات الوعي الحاكم و الوعي المحكوم. ثم، أفلا نستطيع، بالأحرى، أن نؤلهه من غير أن نعود إلى «الوعي الشقي» الذي يكرس الفصل، والبعد: إنه عالم الدين بوصفه إرهاباً. وإنه عالم «محاكمة» كافكا و«الدين غير المدفوع».

وهكذا، فإن المنطق من غير أسطورة، إذ يعود إلى الحق المجرد، فإنه يكتشف الشاطئ الواسع لأسطورة الاستغفار. فهل هذه أسطورة من غير سبب، بالتبادل مع سبب من غير أسطورة؟ وبقول آخر، هل إزالة أسطورة العقاب تستنفد نفسها في تفكيك الأسطورة؟ بالنسبة إليّ لا أعتقد ذلك. إذ ليس كل شيء غير مفكر فيه في فكرة العقاب غير الحقوقي، والفوق - حقوقي. ولكن يجب حينئذ إعطاء معنى جديد لإزالة الأسطرة، وذلك بأن نضيف إلى التفكيك إعادة التأويل.

سيكون هذا الأمر هو موضوع القسم الثالث.

3 ـ من «التصوير» الحقوقي إلى «النصب التذكاري» للعقاب

ماذا تكون إعادة تأويل الخطاب؟ إننا إذ نطرح هذا السؤال الأخير، فإننا نكون في مواجهة مع أكثر الصعوبات تطرفاً، أي مع تلك التي كنا قد نظرنا فيها في الإشكال الرابع تحت عنوان حقوقية المقدس. وما دام الحال كذلك، فإننا نحمل إلى هذا الإشكال جواباً غير تام، إذا اقتصرنا على الانتقال من المعنى الحرفي للعقاب في القانون الجنائي إلى معناه الموازي أو الرمزي في البعد المقدس. ويجب أن يُصنع هذا بكل تأكيد. ولكن أسطورة العقاب بسبب تشابكها العقلاني، تتطلب معالجة خاصة، سواء تعلق الأمر بنظام إعادة التأويل أم تعلق بنظام التفكيك. وسنبقى على مستوى الصورة أو التمثيل، إذا كنا ندعي

الانتصار على منطق القانون و العقاب بوساطة رمز سيبقى غير مفكر فيه. ويستطيع وحده المنطق الجديد أن ينتصر على المنطق البالي. إذن إن كل اقتصاد الفكر الذي لا يشكل العقاب فيه سوى لحظة، هو الذي يجب أن يصار إلى تجاوزه في الاقتصاد الجديد، وذلك تبعاً لتقدم واضح. ولهذا، فإن العلاج الموازي للعقاب سيمثل فقط لحظة أولى باتجاه منطق آخر. وإن هذا المنطق الآخر ـ غير منطق التعادل ـ هو الذي سأحاول استخلاصه من نظرية بولس الرسول للتبرير. وستجيب هذه القراءة الجديدة على القراءة غير الجدلية التي تدعم إشكالنا الرابع. وسيعبر هذا المنطق الجديد، هذا المنطق «العبثي»، لكي نتكلم كما يتكلم كيركغارد، ضمن قانون الوفرة الذي وحده يجعل اقتصاد العقاب ومنطق التعادل ساقطين. ويمكن حينئذ فقط أن يصار إلى اقتراح استخدام جيد لأسطورة العقاب. وبالفعل، فإن المقام الوحيد الذي يمكن تصوره لأسطورة العقاب هو مقام الأسطورة المصعوقة، والمتهدمة، و التي علينا أن نقيم ذكراها على الدوام. ألا وإنه نحو هذه الفكرة «للنصب التذكاري للعقاب»، سيتجه من الآن فصاعداً تأملنا. «فتصوير» العقاب، و«منطق» الوفرة، و«النصب التذكاري» للعقاب، هذه هي اللحظات الثلاث لتقدمنا.

وها هو ما أفهمه من «تصوير» العقاب.

ينتمي العقاب إلى كوكبة من التمثيلات، إلى جانب تعابير مثل المحكمة، والحكم، و الإدانة، و البراءة. وتشكل هذه الكوكبة، إذا ما أخذت في مجموعها، مستوى من التمثيل حيث تأتي علاقات من نظام آخر لكي تسقط نفسها.

فما تعطيه اللغة الحقوقية «شرعة»، بالمعنى الدقيق للكلمة، إنما هو بشكل جوهري علاقات أونطولوجية قابلة للتمثيل في توازي العلاقات من شخص إلى شخص. ولقد بيَّن هيجل على وجه الدقة أن العقاب، في منطق للإرادة، يعد معاصراً لتأسيس حق الأشخاص. وإن هذه العلاقة نفسها من شخص إلى شخص هي ما نجده، بمعنى من معاني التوازي، فيما سيكون «شعرية» الإرادة وليس فقط منطق الإرادة. وتأتي كل العلاقات الأخرى ذات المستوى نفسه مع

هذه العلاقة من شخص إلى شخص: الدين، والفدية، والشراء.

فأن لا تنفذ هذه الشعرية في توازٍ لعلاقة الحق، فإن توازيات أخرى تثبتها، وهي توازنها، وتصححها. وسأستدعي منها اثنين فقط، يتعارضان فيما بينهما، ولكنهما معاً يتعارضان في مواجهة الاستعارة الحقوقية. أما الأولى، أي الاستعارة «الزوجية»، فهي تتمتع بنظام غنائي. وأما الثانية، أي استعارة «غضب الله»، فهي تتمتع بنظام تراجيدي. وإذا ما أخذناهما معاً، فإنهما تسمحان بإزالة الصبغة الحقوقية عن العلاقة الشخصية نفسها التي عبرت عنها إسرائيل القديمة بمفهوم أكثر أصولية من كل حق، إنه مفهوم «العهد».

وموضوع العهد نفسه قابل، بكل تأكيد، لكي يدوَّن حقوقياً. و لقد أصبح الاستثمار في «التصوير» الحقوقي ممكناً عن طريق السمة السامية أخلاقياً لدين «يهوه». وبشكل أكثر تحديداً، فقد كان الانتقال بين الميثاق الفوق - حقوقي «للعهد» و «التوازيه» الحقوقي مضموناً. وقد ضمنه مفهوم التوراة thora الذي يعني بشكل جد واسع بناء الحياة، ولكن الذي معادله اللاتيني «القانون» – lex – واليوناني نوموس (الناموس، الشريعة) حسب ترجمة السبعينية للكتاب المقدس، قد حمل من غير جهد دلالات إيحائية من القانون الروماني في المسيحية اللاتينية. ولقد سهل، بهذا الخصوص، كل تشريع الحق الحاخامي و كل التصور الذي يتعلق به إلى حد كبير العملية الحقوقية لمجموع العلاقات المركزة في موضوع «العهد».

ولكن لم يستنفد التصور الحقوقي قط معنى العهد. فهذا لم يكف على الدوام عن الإشارة إلى ميثاق حي، وإلى جماعة مصير، وإلى رباط للخلق يتجاوز بشكل لا حدود له علاقة الحق (القانون). ولهذا، فإن معنى العهد قد استطاع أن يستثمر نفسه في «تصويرات» أخرى، مثل الاستعارة الزوجية لهوشع وأشعيا. وهنا يأتي لكي يعبر عن نفسه فائض المعنى الذي لا يمر في صورة الحق. وتعانق الاستعارة الزوجية عن قرب كل صورة حقوقية لعلاقة الوفاء المحسوس، ورابط الإبداع، وميثاق الحب، وباختصار بعد العطاء الذي لا تستطيع أي شرعة أن تلتقطه وأن تمأسسه. ويمكن أن نغامر بالقول إن نظام

العطاء هذا، بالنسبة إلى القانون، هو ما يمثله نظام المحبة، بالنسبة إلى (العقول) الأرواح في النظرية المشهورة لباسكال عن «الأنظمة الثلاثة».

ويجب على أسطورة العقاب أن تغير موقعها إلى هذا البُعد للعطاء الخاص بشعرية الإرادة. وماذا يمكن أن تعني كلمتا خطيئة وعقاب في مثل هذه الشعرية؟ لا تعني الخطيئة، التي أزيلت الحقوقية عنها، جوهرياً اغتصاباً للحق، واعتداء على القانون، ولكنها تعني انفصالاً، واقتلاعاً من الجذر.

فأن يكون الوجه الحقوقي لتجربة الانفصال هذه وجهاً ثانوياً ومشتقاً، فإن الرمزية الأخرى، التي تحدثنا عنها في الأعلى، تثبت ذلك أيضاً: إنها رمزية «غضب الله». وإن هذه الرمزية ذات النبر التراجيدي، لتبدو أولاً غير ملائمة مع رمزية الزواج، ذات النبر الغنائي. فهي تبدو في جانبها الليلي تميل نحو الرعب وتصطف إلى جانب منطق العقاب. ولكنها تختلف اختلافاً عميقاً عن هذه الرمزية بسمتها ذات التجلي الإلهي. هذا، وإن رمز «غضب الله» ليضع في حضور الإله الحي، وذلك باختلاف مع القانون الغفل للعقاب، والمطلب غير الشخصي لإعادة النظام. وهذا ما يجعله في الدائرة نفسها التي يقوم فيها رمز الزواج، وفي قلب شعرية للإرادة. ولا يقود نظام العطاء، خلافاً لكل مظهر، إلى الدفق العذب. فنحن ندخل إليه عن طريق رواق «الرعب». ولذا، فإن تراجيدية «الغضب»، وغنائية الرابط «الزوجي» لتعدان مثل الجانب الليلي والجانب النهاري من لقاء الله الحي. ومن هنا، فإن التراجيدي والغنائي ليسموان كل واحد على طريقته بالمستوى الأخلاقي للقانون، وللوصية، وللانتهاك، وللعقوبة.

وإني لأدرك جيداً أن موضوع الغضب الإلهي في إسرائيل القديمة قد جعل هو أيضاً موضوعاً أخلاقياً بالتماس مع القانون ومع الوصايا. ولكن جانبه غير العقلاني قد انبثق عندما تواجهت «حكمة» بابل وإسرائيل مع مشكلة أخرى غير مشكلة الانتهاك، أي مشكلة فشل الدفاع عن فكرة العدل الإلهي. فإذا كان مجرى التاريخ ومجرى الأقدار الفريدة ينجوان من قانون التعويض، فإن الرؤية الأخلاقية للعالم ستنهدم حينئذ. ويجب القبول في حالة استسلام، وثقة،

وعبادة، بالنظام الذي ليس قابلاً للكتابة مطلقاً بالتعابير الأخلاقية. فالله التراجيدي ينبثق من خرائب التعويض، وذلك حيث إن الله الأخلاقي قد جعل نفسه حقوقياً في طريق القانون والمراسيم التي لا حصر لها. ولهذا، فإن العودة إلى موضوع غضب الله يعد جزءاً من إزالة حقوقية المقدس التي نتابعها على عدة طرق في الوقت نفسه. فرمزية «الغضب» ورمزية الرباط «الزوجي» يتقاطعان هنا: إذا كان العهد، بالفعل، أكثر من عقد، وإذا كان علامة لعلاقة خلاقة، وإذا كانت الخطيئة أكثر من انتهاك، وإذا كانت تعبيراً عن انفصال أونطولوجي، فإن غضب الله يستطيع حينئذ أن يكون رمزاً آخر لهذا الانفصال نفسه، الانفصال المعاش بوصفه تهديداً وبوصفه تخريباً نشيطاً.

فإذا كانت هذه هي الخطيئة في معناها الفوق - حقوقي، فيجب القول إن العقاب ليس شيئاً آخر غير الخطيئة نفسها، وليس شراً يضاف إلى شر. وليس إرادة عقابية تنزل المكابدة لقاء ثمن بإرادة متمردة. وهذه العلاقة الحقوقية من إرادة لإرادة هي فقط صورة لوضع أكثر عمقاً حيث عقاب الخطيئة يكون هو الخطيئة نفسها بوصفها عقاباً، أي بوصفها الانفصال نفسه. وبهذا المعنى، فإني أخاطر إذ أقول إنه يجب إزالة الجانب الحقوقي عن العقاب كما يجب بالمقدار نفسه إزالة المقدس عن الجانب الحقوقي. ويجب العثور ثانية على هذا البعد الجذري حيث تكون الخطيئة والعقاب متضامنين، مثل جرح أمة خلاقة. هذا وإن العمليتين متصلتان: يجب في الوقت نفسه إعادة العقاب إلى منطقة الحق المجرد وتعميقه بمعناه غير الحقوقي، وذلك إلى حد يتطابق فيه مع الشر الأساسي للانفصال.

هذا هو «تصوير» العقاب. وإننا لنفهم منه في الوقت الحاضر السمة المشتقة، وفي الوقت نفسه، رسوخ البنية و الإغواء. فهو أسطورة من الدرجة الثانية، وعقلنة، وإنه ليربط رموزاً أكثر بدائية، ومن سمة غنائية أو تراجيدية. وبهذه المناسبة، فإن كل رمزية القانون يجب أن توضع في الصف نفسه الذي توضع فيه العلوم الأسطورية للسمة الكونية. ولكن لها تفوق على الأساطير الصناعية والأحيائية (animistes) التي تعبر عن نفسها بسهولة: أولاً، إن أسطورة

القانون التي تغطي أسطورة العقاب، تصور القصد الشخصي لرابط الإبداع، وذلك بفضل الوجوه «الشخصية» نفسها للحق المجرد، في حين أن الأسطورة الصناعية أو الأحيائية تصور الوجوه الكونية، وغير الشخصية، لهذا الرباط. وبالإضافة إلى هذا، فإن الاستعارة الحقوقية، خلافاً للاستعارات الإبداعية اليهودية و المسيحية الأخرى، تمفصل سمات عقلانية عليا للتجربة الإنسانية، وذلك لأنه لم يعد ثمة شيء يحظى بالوضوح، وبالدقة، وبالاستمرارية التاريخية مثل التجربة الحقوقية، وذلك بشكلها المزدوج عقداً وعقاباً. ولعلم الأسطورة الحقوقي هذه الأفضلية على أي علم آخر لكونه «أسطورة ـ منطقية». وأخيراً، بما إن عقلانية الحق تضم في الأسطورة ينابيع الرعب، أي في هذه النقطة حيث المقدس يعني التهديد المطلق، فإن اجتماع العقل والخطر يصنع من هذه «الأسطورة ـ المنطق» الآسر الأكبر، ومن علم الأساطير الغشاش الأكثر، وفي النتيجة الأكثر صعوبة على التفكيك، ولكن يصنع منه خصوصاً أكثر العلوم التي تقاوم بقوة أعظم إزاء إعادة التأويل.

هل لبينا الآن مطالب إعادة تأويل أهل لهذه «الأسطورة ـ المنطق»، وذلك بمعالجة العقاب بوصفه «تصويراً» فقط؟ وهل علينا أن نكتفي بإجراء يتحدد بتهشيم قوقعة الاستعارة، وذلك برضخها ضد الاستعارات المضادة؟ إنه لمن الواضح أن تبقى هذه اللعبة سجينة التمثيل، وأنها لن تقهر قانون العقاب على مستوى المفهوم. ولهذا، فإنه يجب على القياس فقط أن يعطي منفذاً لمنطق جديد يعلن عن نفسه بداية بأنه ينضوي تحت السمات المضادة للمنطق، أو ذات المنطق «العبثي». وهذا هو طريق التناقض عند القديس بوليس، في النصوص المشهورة حول التبرير والتي سبق أن ذكرناها مرة، ولكن كان ذلك تبعاً لمنطق العقاب. ولذا، فإن المقصود الآن هو تفجير أسطورة العقاب عن طريق نوع من «القلب من المع إلى الضد»، والمنفَّذ على مستوى القانون نفسه، ومع مصادر اللغة الحقوقية ذاتها. وسأحاول إذن إجراء قراءة ثانية للتبرير البولسي. والذي سيجيب نقطة فنقطة على القراءة الأدبية للبداية.

منذ الكلمات الأولى للنص العظيم: «رسالة إلى أهل رومية» (1، 5216،

21)، يبدو واضحاً أن ما يسميه بولس عدل الله يمثل الفوق - حقوقي في مفهومه. وإليكم توضيح هذا التطور المشهور: «إنني لن أحمرَّ خجلاً من الإنجيل: إنه قوة من الله من أجل الخلاص لكل مؤمن، لليهودي أولاً، ثم لليوناني. ذلك لأن عدل الله فيه ينكشف من الإيمان إلى الإيمان، وذلك كما هو مكتوب: سيعيش العادل من الإيمان» (1، 16، Rom وإنه لمن الرائع أن كل المعلقين قد وضعوا العناصر المتنافرة جنباً إلى جنب: العدل الحقوقي والعفو، العقوبة و الوفاء بالوعود، الاستغفار و الرحمة. ولكن هل تستطيع اللحظة الحقوقية بحصر المعنى أن تستمر فقط إلى جانب لحظة الرحمة، من غير أن تكابد تحولاً يهدمها بما هي حقوقية؟ وكيف يحيا العدل الحي، هل يبقى حقوقياً في جزء سليم منه؟

لنتبع حركة الرسالة.

كلما قلنا ذلك في قراءتنا الأولى، فإن بولس يدخل إلى إشكالية التبرير عن طريق باب الغضب: «وذلك لأن غضب الله يظهر من أعلى السماء ضد كل كفر وضد كل ظلم للبشر الذين يمسكون الحقيقة أسيرة في الظلم» (18، 1، Rom. فانظروا إذن، إن العدل الذي يحيي يعيد العدل الذي يدين. وإن منطق العقاب المزعوم ليندرج ككتلة في التطور: في يوم الغضب. . . سينكشف الحكم العدل لله الذي سيرد لكل واحد ما يستحق تبعاً لأعماله. فإلى أولئك الذين يطلبون، بالصبر على العمل الصالح، المجد، والكرامة، والعصمة من الفساد، فلهم الحياة الأبدية. والذين هم من أهل المخاصمة الذين يعصون الحق وينقادون للإثم فعليهم الغضب والسخط» (8 ـ 5، Rom 11). وإن هذا الاقتصاد المغلق للحكم، والذي يفصل بين الجيدين و السيئين خارج كل إنجيل، كيف يستطيع أن يسكن مع شيء آخر سواه في داخل اقتصاد أكثر سعة، والذي سنقول بعد قليل مبدأه؟ وكيف يستطيع جزء من العدل الحقوقي أن يستمر في داخل العدل المحيي؟ هل سيبقى هذا «الإنجيل ـ السابق» جزيرة غير مفتوحة على إنجيل العفو؟

يبدو لي أن منطق بولس أكثر مفارقة بكثير مما يمكننا أن نتصوره من

خلال ذهنية حقوقية كان هيجل قد بين بأنها تبقى منطقاً للهوية والتطابق.

لقد كان بولس بالفعل مبدعاً لهذا «الانقلاب للمع و للضد» الذي كان كالوثر، وباسكال، وكيركغارد قد رفعوه إلى مرتبة منطق الإيمان.

ويجب، بالنسبة إلى بولس، الذهاب إلى الإدانة القصوى من أجل الذهاب بعد ذلك إلى الرحمة القصوى: «إن أجر الخطيئة هو الموت. ولكن العطاء المجاني لله هو الحياة الأبدية، وفي المسيح يسوع ربنا» (23، 6، Rom). ويفجر هذا المنطق العبثي، كما يسميه كيركغارد، منطق القانون عن طريق التناقض الداخلي: يزعم القانون أنه يعطي الحياة، بينما هو يعطي الموت فقط. ألا إنه لمنطق عبثي ينتج عكسه فقط. و إن ما يبدو لنا بوصفه منطقاً للهوية ـ «إن أجر الخطيئة هو الموت» ـ يصبح تناقضاً معاشاً، يفجر اقتصاد القانون. ويهدم مفهوم القانون نفسه بوساطة هذا المنطق «العبثي»، وتنهدم مع مفهوم القانون كل دائرة المفاهيم التي تنتج عنه: الحكم، والإدانة، و العقاب. إن هذا الاقتصاد موضوع الآن جملة تحت علامة الموت.

وهكذا، فإن منطق العقاب يستخدم بوصفه تبايناً، ورأياً معاكساً، وتناقضاً بالنسبة إلى الإعلان و الإشهار الذي هو الإنجيل ذاته: «ولكن الآن، من غير القانون، فإن عدل الله قد تجلى. . .» (21، Rom 3) وهذا أيضاً هو العدل، ولكنه العدل الذي يحيي: «إن هذا التبرير عن طريق الإيمان، من غير أعمال القانون» (28، Rom 1) ليطرح على الفكر مشكلة غير مألوفة: هل التبرير هو الذي يصطف في منطق العقاب بوساطة فداء المسيح، كما قلنا ذلك حين بدأنا؟ يمكننا بكل تأكيد الاحتفاظ بالتبرير في الإطار الحقوقي حيث يعبر فيه عن نفسه، ويزعم أن المحكمة تؤكدها البراءة، و التي، إذا أخذت حرفياً، لا تزال تعد فعلاً حقوقياً. ولكن ألا نبقى أسرى للكلمات، وللصور، وإذا امتلكت جرأة القول، فأسرى للإخراج؟ يؤدي الجهاز الحقوقي الدور لمشهد رهيب وعظيم في عقيدة التبرير، وإنه لمشهد يقارن «بالمشاهد» البدائية التي تكتشفها أركيولوجيا اللاوعي. ويمكننا أن نتكلم، بالتماثل، عن «المشهد الأخروي»: إننا نجرجر المتهم أمام المحكمة. وإن المدعي العام ليقنعه بالجريمة. فهو

يستحق الموت. ثم، إليكم المفاجأة: يعلن بأنه عادل! وثمة آخر قد دفع. وإن عدل هذا الآخر قد نسب إليه هو. ولكن كيف يمكننا أن نأخذ بحرفية هذا التخيل؟ وماذا تكون المحكمة حيث يكون المتهم مقتنعاً بالجريمة، ثم يبرأ؟ ليست هذه محكمة، أليس كذلك؟ ألم يكن حكم البراءة ليس حكماً؟ وتحميل التبعة لم يكن اتهاماً؟

إننا لن نعرف إذن أن نعالج منطق العقاب بوصفه منطقاً مستقلاً: إنه يستنفد نفسه في البرهان العبثي لنقيضه. وليس له أي قوام خاص به ونحن لا نعلم عن الغضب، وعن الإدانة، وعن الموت، سوى شيء واحد: لقد تم خلاصنا في يسوع ـ المسيح. ولذا، فإنه تكون لدينا رؤية مواجهة لما استثنينا منه وذلك في استعادة العفو فقط.

ونحو هذا التأويل تتجه حجة بولس عندما، في لحظة ثانية، يتجاوز المنطق العبثي نفسه في ما يمكن أن نسميه منطق «الوفرة». وإننا لنعرف التوازي الذي يذكر غالباً بين آدم ويسوع ـ المسيح، في الفصل الخامس من «الرسالة إلى أهل رومية»: «كما إن خطأ إنسان واحد قد جر الإدانة لكل البشر، كذلك ببر واحد يكون لجميع الناس تبرير الحياة. لأنه كما أنه بمعصية إنسان واحد. جعل الكثيرون خطأة، كذلك بطاعة واحد يجعل الكثيرون أبراراً» (Rom. 5, 18-19) ويعد هذا التوازي فقط هو الإطار البلاغي الذي يندرج فيه منطق آخر: يبدأ بولس، بإهمال ظاهر التوازي. ثم يوقفه ليحطمه فجأة: «وكما إن الخطيئة، بإنسان واحد، قد دخلت إلى العالم، وبالخطيئة الموت، وكذلك اجتاز الموت إلى كل الناس بالذي جميعهم خطئوا فيه...» ـ يأتي بعد ذلك شلال من العبارات المعترضة: «لأنه إلى عهد الناموس...»، «لكن الموت...» ـ ثم بغتة، يأتي توقف البناء و القلب: «ليت الموهبة على قدر الزلة» (5، 12 ـ 15 Rom). فهذا اقتصاد آخر يعبر عن نفسه بلاغياً عن طريق القطيعة النحوية: «إن يكن بسبب زلة واحد قد مات الكثيرون فبالأحرى كثيراً وفرت نعمة الله وعطيته للكثيرين بالنعمة التي لإنسان واحد، هو يسوع المسيح، وليس الأمر سواء بالنسبة إلى العطاء وإلى نتائج خطيئة إنسان واحد: لأن الدينونة هي من زلة

واحدة للقضاء علينا، وأما الموهبة فهي من زلات كثيرة لتبريرنا. فإذا كان الموت بسبب زلة واحدة قد ملك بواحد فبالأحرى كثيراً النائلون وفور النعمة والعطية والبر سيملكون في الحياة بواحد هو يسوع ـ المسيح» (Rom 5، 15 ـ 17). «كم بالأحرى. . .»، «كم بالأحرى. . .». هل نجرؤ أن نسمي أيضاً منطقاً هذا «الانقلاب من المع إلى الضد» والذي ينسف القواعد المقارنة؟ «لقد تدخل الناموس لكي تكثر الزلة. ولكن حيث كثرت الخطيئة، هناك طفحت النعمة» (Rom 5، 21) ولقد كان منطق العقاب هو منطق التعادل (إن ثمن الخطيئة هو الموت)، بينما نجد أن منطق النعمة هو منطق الزيادة ومنطق الإفراط. وهو ليس شيئاً آخر سوى جنون الصليب.

إن النتائج هائلة: إن تقديم حكم يفصل الأبرار عن غير الأبرار، عن طريق نوع من منهج التقسيم الذي يرسل بعضهم إلى جهنم وبعضهم الآخر إلى الجنة، ألم يصبح هو نفسه متجاوزاً، وبوصفه غير جدلي، وبوصفه غريبا على هذا المنطق للوفرة؟ يبدو أن المفارقة الأخيرة هي مفارقة مصير مزدوج ومتشابك مع كل واحد: يتشابك تبرير الجميع بمعنى ما مع إدانة الجميع، وذلك بسبب مزايدة في قلب تاريخ واحد بعينه. ولذا، فإننا نجد أن اقتصاد الوفرة يختلط فيه بعمل الموت، وذلك في الوسط نفسه «لجمهرة» البشر. فمن سيفهم «كم بالأحرى» لعدل الله و «وفرة» نعمته، سيجد نهاية لأسطورة العقاب ومظهرها المنطقي.

ولكن ما معنى الانتهاء مع أسطورة العقاب؟ هل هذا يعني إبعادها إلى مخزون الأوهام الضائعة؟ أريد أن أقترح حلاً لكل الإشكالات التي تلبي في الوقت نفسه إزالة الأسطرة لدى هيجل ومنطق العبث عند بولس: يبدو لي أن منطق العقاب يستمر على طريق الأسطورة المهشمة، مثل الخراب، في قلب هذا المنطق الجديد، الذي هو في الوقت نفسه يمثل الجنون، جنون الصليب. وهذا يعني أن مقام الأسطورة سيكون حينئذ مثل مقام «النصب التذكاري». وإني لأفهم من النصب هذا المقام المتناقض لاقتصاد لم يعد من الممكن التبشير به إلا بوصفه عصراً متهدماً. وبالنسبة إلى بولس، فإن العقاب يعد جزءاً من اقتصاد

كامل يسميه «ناموساً» «شرعاً»، قانوناً، وله منطقه الداخلي: يجر القانون الطمع، الذي يجر بدوره الانتهاك، و الذي يستلزم الإدانة و الموت. ويميل هذا الاقتصاد كله إلى الماضي تحت دفع «أما الآن»: «أما الآن، من غير الناموس، فإن بد الله قد تجلى. . .» (رسالة بولس إلى أهل رومية) (Rom. 3, 21).

وهكذا، فإن النصب التذكاري يعد ماضٍ متجاوزاً، فلا نستطيع أن نمنحه مقام الوهم الذي نتخلص منه من غير عودة، وذلك عن طريق حركة بسيطة لإزالة الأسطرة، موجودة تحت تصرف تفكيرنا، كما لا نستطيع أن نمنحه موقع القانون الخالد للحقيقة، و الذي يجد في استغفار «البار» تأكيده السامي. فالعقاب هو أكثر من وثن يجب تحطيمه وأقل من قانون يجب توثينه. إنه يعد اقتصاداً «يصنع عصراً»، وتحفظه العظة في ذاكرة الإنجيل. فإذا لم يعد لغضب الله أي معنى بالنسبة إلي، فإنني لن أفهم أيضاً ما معنى العفو والنعمة. ولكن إذا كان لمنطق العقاب معنى خاصاً، وإذا كان هذا المنطق يكفي ذاته بذاته، فإنه لن يغلب أبداً بوصفه قانوناً للوجود. ويجب على كفارة المسيح أن تتأصل في داخل هذا المنطق، و الذي سيكون هو النصر الأكبر، وذلك كما يحصل في علوم لاهوت «الرضى الرعوي» والتي تبقى علوماً للاهوت العقاب وليس للعطاء والنعمة.

و الآن، هل نستطيع أن نفكر بهذا النصب التذكاري للعقاب؟ ربما يمثل هذا الأمر الإشكال الأخير الذي علينا أن نضطلع به هنا. ويخص هذا الإشكال سمة عصر لاقتصاد متهدم، و الذي يعد شيئاً أكثر من كونه تمثيلاً إنسانياً أو من كونه وهماً يجب تذويبه، كما يعد شيئاً أقل من كونه قانوناً خالداً. فهل نستطيع أن نفكر في العبور من اقتصاد إلى آخر بوصفه حدثاً في الإلهي، وبوصفه حدثاً في المقدس؟ ربما لا يمتلك الفلاسفة بعد منطقاً مطابقاً لهذا الفكر. ولقد كان للشعراء، على الأقل لغة لكي يقولوا بها عصور الوجود هذه. ألا وإن أخيلوس ليتساءل في أوريستي: «والآن أيضاً، وللمرة الثالثة، جاء ليأتي إلينا ـ ماذا يجب أن أقول؟ الموت أم الخلاص؟ وأين سينتهي إذن، وأين سيقف، وأخيراً أين سينام غضب المنتقم؟» Choephores، (1073-5). ويرد عاموس على أخيلوس: «إن غضب الله لحظة، وأما وفاؤه فللحياة كلها».

6

الدين والإيمان

مقدمة لبولتمان

لكي نقدم اليوم إلى جمهور فرنسي عملين من أعمال رودولف بولتمان، هامين مثل «المسيح» 1926، ومحاضرات عام 1951 عن «يسوع - المسيح والأسطورة»، فليس من الضرورة تلخيص نص يتكلم عن نفسه بوضوح. إنه ربما يكون من المستعجل دعوة القارئ بشكل مسبق لكي يفتح حيز التساؤل الذي يمكن أن تنشأ فيه القضية التي تحركه: القضية الهيرمينوطيقية في المسيحية. وقد يكون من المفيد فيما بعد استبعاد بعض الأفكار الخاطئة التي تضع حاجزاً بين العمل والقارئ، في الموضوع الذي هو أسطورة ومزيل للأسطورة بشكل رئيس، واللذين يمنعانه من قراءة بولتمان قراءة جيدة. وأخيراً، يمكن أن يكون الأمر مفيداً إذا واجهنا هذه الدراسات مع أخرى مألوفة للهيرمينوطيقية المعاصرة، والقادرة أن تعطي إضاءة جانبية على عمل بولتمان ومساعدة القارئ على التفكير بشكل أفضل في مشروعه. وقد كان من الممكن للمدخل أن يملأ وظيفته لو أنه يسمح للقارئ أن يسأل بشكل أفضل، وأن يقرأ بشكل أفضل، وأن يفكر بشكل أفضل الكتاب الذي سيقرأه.

1 ـ القضية الهيرمينوطيقية

توجد دائماً قضية هيرمينوطيقية في المسيحية، ومع ذلك، فإن القضية الهيرمينوطيقية تبدو لنا اليوم قضية جديدة. فماذا يعني هذا الوضع ولماذا يبدو أنه موسوم بهذه المفارقة البدئية؟

وجدت دائماً قضية هيرمينوطيقية في المسيحية، لأن هذه إنما تصدر عن إعلان، ووعظ أصلي، والذي تبعاً له تكون المملكة، في يسوع - المسيح، قد اقتربت منا بشكل حاسم. وما دام الأمر كذلك، فإن هذا الوعظ الأصلي، هذا الكلام، يأتي إلينا من خلال كتابات ينبغي من غير توقف إعادتها كلاماً حياً، وذلك لكي يبقى آنياً الكلامي البدائي الذي يشهد على الحدث الأساسي والمؤسس. وإذا كانت الهيرمينوطيقية عموماً، تبعاً لكلمة ديثلي، هي تأويل تعابير الحياة التي ثبتتها الكتابة، فإن الهيرمينوطيقا الخاصة بالمسيحية إنما تقوم على هذه العلاقة الوحيدة بين الكتابات الدينية والإعلان الذي تحيل إليه.

إن هذه العلاقة من الكتابة إلى الكلام، ومن الكلام إلى الحدث ومن ثم إلى معناه، هي نواة القضية الهيرمينوطيقية. ولكن هذه العلاقة ذاتها لا تظهر إلا من خلال سلسلة من التأويلات التي تكوّن تاريخ القضية الهيرمينوطيقية، ونستطيع أن نقول إنها تكوّن تاريخ المسيحية نفسه، وذلك ما دام هذا خاضعاً لقراءاته المتتابعة للكتابة واستعدادها لإعادة هذه الكتابة إلى كلام حي. وإن بعض السمات لما يمكن أن نسميه الوضع الهيرمينوطيقي للمسيحية لم تلاحظ إلا في أيامنا هذه. وإن هذه السمات نفسها هي التي تجعل من القضية الهيرمينوطيقية قضية حديثة.

فلنحاول، بمعنى نسقي أكثر مما هو تاريخي، أن ننشر هذا الوضع الهيرمينوطيقي. وإننا لنستطيع أن نميز فيه ثلاث لحظات، كانت قد فسرت تعاقبياً، حتى وإن كانت معاصرة ضمنياً.

لقد ولدت القضية الهيرمينوطيقية أولاً من سؤال كان قد شغل الأجيال المسيحية الأولى وحافظ على المشهد المتقدم حتى بما في ذلك حركة

الإصلاح. وإن هذا السؤال هو سؤال العلاقة للوصيتين، أو للعهدين. هنا تكونت القضية الخاصة بالمجاز، بالمعنى المسيحي للكلمة. وبالفعل، فإن الحدث المسيحي موجود في علاقة هيرمينوطيقية مع مجموع الكتابة اليهودية، وهو، بهذا المعنى، يؤولها. وهكذا، فإنه قبل أن يكون هو ذاته للتأويل - وهنا تكمن قضيتنا التأويلية ـ فإنه مؤوَّل بالنسبة إلى الكتابة السابقة.

فلنفهم الوضع جيداً: في الأصل، لا يوجد، بحصر المعنى، عهدان، وكتابتان، ولكن توجد كتابة وحدث. وإن هذا الحدث هو الذي يجعل الاقتصاد اليهودي كله يظهر بوصفه قديماً، وبوصفه رسالة بالية. ولكن توجد مشكلة هيرمينوطيقية ذلك لأن هذه الجدة لا تقوم مقام الرسالة القديمة بكل بساطة، ولكنها تقوم في علاقة غامضة معها: إنها تلغيها وتنجزها. وإنها لتغير رسالتها من حرفيتها إلى الروح، كما حول الماء إلى الخمر. وحينئذ، فإن الواقعة المسيحية تفهم بنفسها إذ تحدث قطيعة للمعنى في داخل الكتابة القديمة. وتمثل هذه القطيعة نفسها الهيرمينوطيقا المسيحية الأولى ولقد كانت متضمَّنة بكليتها في هذه العلاقة بين حرفية رسالة العهد القديم وتاريخه (هذه الكلمات مترادفة)، وبين المعنى الروحي الذي يكشف الإنجيل عنه بعد حين. ويمكن حينئذ لهذه العلاقة أن تعبر عن نفسها بمصطلحات المجاز وأن تشبه المجاز الرواقي وخصوصاً المجاز الفيلوني، أو أن تتبنى أيضاً لغة شبه أفلاطونية للتعارض بين الجسد والروح، وبين الظل والواقع الحقيقي. ولكن المقصود جوهرياً هو شيء آخر: إن المقصود هو القيمة النموذجية المواضعية للأحداث، وللأشياء، وللشخصيات، ومؤسسات الاقتصاد القديم إزاء تلك الجديدة. ولقد كان القديس بولس هو مبدع هذا المجاز المسيحي. وإن كل واحد يعلم تأويل زوجتي إبراهيم، هاجر وسارة، ويعلم نسبهما، «رسالة إلى أهل غلاطية» تقول بخصوصهما: «إن هذه الأشياء قد قيلت مجازاً». ولذا، فإنه ليس للكلمة مجاز هنا سوى علاقة تشابه أدبي مع مجاز القواعديين، والتي يقول شيشرون لنا عنها «إنها تقضي بقول شيء لكي تجعل المرء يدرك شيئاً آخر». ولكن بينما يؤدي مجاز الوثنيين إلى مصالحة الأساطير مع الفلسفة، وبالتالي اختزالها من حيث

هي أساطير، فإن المجاز البولسي ـ وكذلك مجازات تيرتوليان ومجازات أوريجينوس التي تتعلق بها - لا ينفصل عن سر المسيح. ومن هنا، فإن الرواقية والأفلاطونية لا تقدمان سوى لغة، لا بل زيادة وزن معرضة للخطر ومضللة.

توجد إذن هيرمينوطيقا، في نظام المسيحية، لأن الإعلان هو إعادة قراءة لكتابة قديمة. وإنه لمن المدهش أن الأرثوذكسية قد قاومت بكل قواها ضد التيارات، من مارسيون إلى الغنوصية، التي تريد أن تقطع الإنجيل عن رباطه الهيرمينوطيقي مع العهد القديم. فلماذا؟ ألم يكن من الأبسط الإعلان عن الحدث في وحدته وهكذا يتم تخليصه من غموض تأويل العهد القديم؟ ولماذا اختار الإعلان المسيحي أن يكون هيرمينوطيقا إذ يرتبط بإعادة قراءة العهد القديم؟ لقد كان ذلك جوهرياً لإظهار الحدث نفسه، ليس بوصفه هجمة غير عقلانية، ولكن بوصفه إنجازاً لمعنى سابق بقي معلقاً. ويتلقى الحدث نفسه كثافة زمنية إذ يتأصل في علاقة دالة من «الوعد» إلى «الإنجاز». وإن الحدث إذ يدخل هكذا في اتصال تاريخي، فإنه يدخل أيضاً في ارتباط جلي. ويتأسس بين العهدين تنافر هو في الوقت نفسه تناغم بوساطة التحويل. وتثبت هذه العلاقة أن الإعلان يدخل عن طريق هذا الالتفاف لتأويل الكتابة القديمة في شبكة من الجلاء. وبذا يصبح الحدث مجيئاً: إنه إذ يأخذ الوقت، فإنه يأخذ معنى. وإنه إذ يفهم نفسه بنفسه على نحو غير مباشر بوساطة تحويل القديم إلى جديد، فإنه يهب نفسه لعقل العلاقات. فلقد كان المسيح - يسوع هو نفسه تفسيراً ومفسراً للكتابة، وإنه ليتجلى بوصفه لوغوس إذ يفتح فهم الكتابات.

هذه هي الهيرمينوطيقا الأصلية للمسيحية: إنها تلتقي الفهم الروحي للعهد القديم، وكما هو معلوم، فإن المعنى الروحي هو العهد الجديد نفسه. ولكن، بهذا الانعطاف لفك رموز القديم، «فإن الإيمان ليس صرخة»، ولكنه فهم.

ويعد الجذر الثاني لقضية الهيرمينوطيقا بولسياً أيضاً، على الرغم من أنه لم يبلغ كل نموه إلا فيما بعد، وفقط، بالنسبة إلى نظر معين، مع المحدثين، أي مع بولتمان تحديداً. وإن الفكرة هي أن تأويل الكتاب وتأويل الحياة يتناسبان، وإذا كان بالإمكان القول، فإنهما يصححان بعضهما بعضاً بالتناوب.

ويعد القديس بولس أيضاً مبدع هذه الصيغة الثانية للهيرمينوطيقا المسيحية، وذلك عندما يدعو مستمع الكلام إلى فك رموز حركة وجوده في ضوء آلام المسيح وقيامته. وهكذا، فإن موت الرجل القديم وولادة المخلوق الجديد يُفهمان تحت علامة الصليب والنصر الفصحي*. ولكن علاقتهما الهيرمينوطيقية ذات معنى مزدوج. فالموت والقيامة يتلقيان تأويلاً جديداً إذ يأخذان منعطف هذا التفسير للوجود الإنساني. ومن هنا، فإن «الدائرة الهيرمينوطيقية» تعد قائمة من قبل هنا، بين المعنى المسيحي والمعنى الوجودي اللذين يفكك بعضهما بعضاً.

إننا لنعرف حجم هذا التأويل المتبادل للكتابة وللتجربة. ولقد كان هذا بفضل الكتاب الرائع الذي وضعه الأب لوباك عن «المعاني الأربعة» للكتابة المقدسة: المعنى التاريخي، والمجازي، والأخلاقي، والباطني. وبعيداً عن التأويل البسيط للميثاق القديم والتلازم النموذجي بين العهدين، فإن ما تابعته الهيرمينوطيقا العصر الوسيط، هو التلاقي بين عقل الإيمان في «قراءة إلهية»، وبين عقل الواقع كله: الإلهي والإنساني، التاريخي والمادي. ولقد كانت مهمة الهيرمينوطيقا حينئذ توسيع فهم النص من جانب النظرية، والممارسة، وتأمل الأسرار. وفي النتيجة، إقامة تعادل بين فهم المعنى والتأويل الكلي للوجود وللواقع في نظام المسيحية. وباختصار، فإن الهيرمينوطيقا إذ تفهم هكذا، فإنها تتعايش مع اقتصاد الوجود المسيحي كله. وتبدو الكتابة المقدسة فيها بوصفها كنزاً لا ينضب يفسح المجال للتفكير حول كل الأشياء، ويخفي تأويلاً كلياً للعالم. وتعد هذه هيرمينوطيقا، لأن الرسالة بحرفيتها تستخدم بوصفها أساساً ويكون التفسير أداتها، وكذلك أيضاً لأن المعاني الأخرى تقيم علاقة مع المعنى الأول كما يقيمها المخبوء مع المتجلي. ويقوم فهم الكتابة المقدسة حينئذ بتجييش كل الأدوات الثقافية، والأدبية، والتاريخية، والبلاغية، والفلسفية، والصوفية. ولذا، فإن تأويل الكتابة المقدسة هو في الوقت نفسه توسيع معناها،

(*) نسبة إلى عيد الفصح عند اليهود (متر).

بما هي معنى مقدس، وإدماج ما تبقى من الثقافة الدنيوية مع هذا الفهم. وإنه لبهذا الثمن تتوقف الكتابة المقدسة عن أن تكون موضوعاً ثقافياً محدوداً: تفسير النصوص وسبر الأسرار يتلاقيان. وهذا هو هدف الهيرمينوطيقا في هذا المعنى الثاني: جعل المعنى الكلي للسر يتلاقى مع نظام مختلف للمعنى ومتمفصل، وإقامة تعادل بين متعدد الانعطافات عقلاً وعقل سر المسيح.

إن القرون الوسطى تفسح المجال «للمعنى الأخلاقي» من بين المعاني الأربعة. فهو يسم لنا «المعنى الأخلاقي» ولسلوكنا. ويشهد «المعنى الأخلاقي» بأن الهيرمينوطيقيا هي أكثر من كونها تفسيراً، بالمعنى الضيق للكلمة، إنها نفس عملية تفكيك رموز الحياة في مرآة النص. بينما نجد أن المجاز يجعل وظيفته إظهار جدة الإنجيل في تقادم المعنى الحرفي. ولقد تتبخر هذه الجدة إذا لم تكن جديدة في الحال. ألا وإن من وظيفة المعنى الأخلاقي، ليس أن يستخلص الأخلاق من الكتابة المقدسة، أو أن يجعل التاريخ أخلاقياً، ولكن تأمين التناسب بين الحدث المسيحي والإنسان الداخلي. ولقد نرى أن المقصود من هذا هو استبطان المعنى الروحي، وجعله آنياً، كما يقول القديس برنار، وإظهار بأنه يمتد «اليوم حتى يصل إلينا». ولهذا، فإن المكان الحقيقي للمعنى الأخلاقي يكون بعد المجاز. وإن هذا التناسب بين المعنى المجازي ووجودنا قد عبرت عنه استعارة المرآة. وإن المقصود هو تفكيك لرموز وجودنا تبعاً لمطابقة المسيح. وإننا لنستطيع أيضاً أن نتكلم عن التأويل من جهة، وذلك لأن السر المتضمن في الكتاب يفسر نفسه في تجربتنا وفيها يتحقق من آنيته. وكذلك لأننا، من جهة أخرى، نفهم أنفسنا في مرآة الكلام. وتعد العلاقة بين النص والمرآة ـ كتاب ومرآة - عقدة هيرمينوطيقية أساسية.

هذا هو البعد الثاني للهيرمينوطيقا المسيحية.

ولم يكن الجذر الثالث لقضية الهيرمينوطيقا في المسيحية معترفاً تماماً ومفهوماً إلا بوساطة المحدثين وبعد أن طبقت على الكتاب المقدس كله المناهج النقدية المستعارة من العلوم التاريخية والفلسفية الدنيوية. وإننا لننضم هنا إلى سؤالنا المبدئي: لماذا تعد القضية الهيرمينوطيقية قضية جد قديمة وجد

حديثة؟ ويستند، في الواقع، هذا الجذر الثالث لقضيتنا إلى ما يمكن أن نسميه الوضع الهيرمينوطيقي نفسه للمسيحية، أريد أن أقول إنه يستند إلى التأسيس البدائي للإعلان المسيحي، ويجب الصعود بالفعل إلى سمة الشهادة في الإنجيل. فالإعلان ليس تأويلاً للنص، ولكنه إعلان لشخص. وبهذا فإن التوراة ليست كلمة الله، ولكنها يسوع المسيح. ولكن ثمة قضية تلد وتعاود الولادة بسبب أن هذا الإعلان هو نفسه قد تم التعبير عنه في الإعلان، وفي القصص، وسيعبر عنه قريباً في النصوص التي تشتمل على أول مجاهرة بالإيمان للأمة، وهذا يعني إذن أنها تضم أول طبقة للتأويل. فنحن لم نعد هؤلاء الشهود الذين رأوا، ولكننا أولئك الحضور الذين يسمعون الشهادات. ومنذ ذلك الوقت، لم يعد بمقدورنا أن نعتقد إلا إذا سمعنا وإلا إذا أولنا نصاً هو نفسه يعد تأويلاً مسبقاً: باختصار، نحن نقيم علاقة هيرمينوطيقية، ليس فقط مع العهد القديم، ولكن مع العهد الجديد نفسه.

ويعد هذا الوضع الهيرمينوطيقي وضعاً يساوي في بدائيته الهيرمينوطيقيتين الأخريين. وبهذا المعنى، فإن الإنجيل يقدم نفسه منذ الجيل الثاني بوصفه مكتوباً، وبوصفه رسالة جديدة، وكتابة جديدة، تضاف إلى القديمة، على شكل مجموعة من الكتابات التي ستجمع في يوم ما وستنغلق في قانون، «قانون الكتابات». وهذا هو مصدر قضيتنا الهيرمينوطيقية الحديثة: إن الإعلان هو «عهد» أيضاً. وإنه جديد، بكل تأكيد، أي إنه كتابة جديدة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن العهد الجديد هو أيضاً يحتاج إلى التأويل. إنه ليس مؤوَّلاً إزاء العهد القديم فقط، ومؤوَّلاً من أجل الحياة والواقع كله. إنه نفسه يمثل النص الذي يحتاج إلى التأويل.

لقد غطت الوظيفتان الهيرمينوطيقيتان في المسيحية الجذر الثالث للقضية الهيرمينوطيقية، والتي تتمثل في الوضع الهيرمينوطيقي نفسه. وما دام العهد الجديد قد استخدم لفك رموز العهد القديم، فقد كان ينظر إليه بوصفه معياراً مطلقاً. ويبقى معياراً مطلقاً، ما دام معناه الحرفي يستخدم قاعدة لا جدال فيها، وعليها نبني كل الطوابق الأخرى للمعنى المجازي، والمعنى الأخلاقي،

وللمعنى الباطني. ولكن ها هو المعنى الحرفي ذاته يقدم نفسه بوصفه نصاً للفهم، ورسالة للتأويل.

فلنفكر حول هذا الاكتشاف. فقد يبدو من الملامسة الأولى أنه نتاج حداثتنا. وأريد أن أقول شيئاً ما أمكن اكتشافه إلا في وقت متأخر. وإن هذا لحقيقي، وذلك للأسباب التي سنقولها. ولكن هذه الأسباب نفسها تحيلنا على بنية أصلية لم تكن أقل حضوراً منذ البداية، وذلك لكونها قد اكتشفت في وقت متأخر. ويعد هذا الاكتشاف نتاجاً لحداثتنا، وإنه ليفصح عن الصدمة المعاكسة من المذاهب النقدية، والفلسفية، والتاريخية على النصوص المقدسة. فما أن نعالج التوراة كلها، كما نعالج الإلياذة أو ما قبل السقراطيين، حتى نبطل قداسة الرسالة ونجعلها تظهر بوصفها كلاماً إنسانياً. وإذا كان ذلك، فإنه لتطرح، في الوقت نفسه، مسألة العلاقة «كلام إنساني - كلام الله»، ليس فقط بين العهد الجديد وما تبقى من التوراة، ولا حتى بين العهد الجديد وما تبقى من الثقافة، ولكن في داخل العهد الجديد نفسه. فالعهد الجديد نفسه يبدي للمؤمن العلاقة التي يجب تفكيك رموزها بين ما يمكن أن يُفهم ويُستقبَل بوصفه كلام الله، وبين ما هو مسموع بوصفه كلاماً إنسانياً.

ويعد هذا ثمرة للعقل العلمي، كما يعد بهذا المعنى اكتشافاً حديثاً. ولكن يقودنا التفكير لاكتشاف السبب القديم لهذا الاكتشاف المتأخر في الوضع الهيرمينوطيقي الأول للإنجيل. ولقد قلنا، إن هذا الوضع إنما يكون لأن الإنجيل نفسه قد أصبح نصاً، ورسالة. وإنه ليفصح بوصفه نصاً عن اختلاف وعن بعد، جد صغيرين إزاء الحدث الذي يعلن عنه. ويعد هذا البعد الذي ينمو دائماً مع الزمن، بعداً يفصل الشاهد الأول من كل أولئك التابعين الذين يصغون للشاهد. وتعني حداثتنا فقط أن هذا البعد هو بعد هائل الآن بين المكان حيث أقوم في قلب الثقافة والمكان الأصلي للشاهد الأول. وكما هو معلوم، فإن هذا البعد لا يكون في المكان فقط، إنه في الزمان خصوصاً. والحال أن هذا البعد معطى في البداية: إنه البعد الأول بين المستمع وشاهد الحدث.

ويعد هذا البعد، العرضي على نحو ما، البعد للإنسان من القرن العشرين، موضعه في ثقافة أخرى، أي في ثقافة علمية وتاريخية، ـ كما يعد هذا البعد المكتسب كاشفاً لبعد أصلي ظل مخبوءاً ما دام بعداً قصيراً، ولكنه كان مكوِّناً للإيمان البدائي نفسه. ولقد أصبح هذا البعد أكثر ظهوراً فقط، وكان هذا خصوصاً منذ أعمال مدرسة تاريخ الأشكال. ولقد جعلتنا هذه المدرسة نعي أن الشهادات المجموعة في العهد الجديد ليست فقط شهادات فردية، وحرة إذا أمكن القول، ولكنها شهادات كانت قد وجدت لدى جماعة معترفة، في طقوسها وعظتها وبالتعبير عن إيمانها. ويعني تفكيك رموز الكتابة، تفكيكاً لشهادة الجماعة الرسولية. ومن هنا، فإننا ندخل في علاقة مع موضوع إيمانها من خلال اعترافها بإيمانها. وإن هذا ليعني إذن، إذ أفهم شهادتها، أنني أتلقى أيضاً ما هو، في شهادتها، نداء، وإعلان، و«خبر سعيد».

أتمنى أن أكون قد بينت بوساطة هذا التفكير أن للهيرمينوطيقا، بالنسبة إلينا نحن المحدثين، معنى لم تكن تملكه عند الآباء اليونانيين أو اللاتينيين، أو في القرون الوسطى أو حتى عند الإصلاحيين. كما أتمنى أن يوجد معنى «حديث» للهيرمينوطيقا، وأن يشير إليه مصير الكلمة هيرمينوطيقا نفسه. ويعد هذا المعنى الحديث للهيرمينوطيقا هو الاكتشاف فقط، وتجلي الوضع الهيرمينوطيقي الذي كان حاضراً منذ أصل الإنجيل والذي كان مخبوءاً فقط. وإنه ليس مفارقة أن نزعم بأن الشكلين القديمين للهيرمينوطيقا واللذين قمنا بوصفهما، قد ساهما بإخفاء الجذرية التي كان يملكها الوضع الهيرمينوطيقي في المسيحية. ألا وإن من معنى حداثتنا ووظيفتها الكشف عما كان يمتلكه هذا الوضع الهيرمينوطيقي من فرادة وروعة، منذ البداية، وذلك عن طريق البعد الذي يفصل اليوم ثقافتنا عن الثقافة القديمة.

2 ـ إزالة الأسطرة

يبدو لي أن القضية الهيرمينوطيقية، تتضمن، في صيغتها الثالثة، المبدأ نفسه الذي يسميه بولتمان إزالة الأسطرة. ولكن إذا كنا قد فهمنا جيداً القضية الهيرمينوطيقية، فإنه ينبغي ألا نفصل قضيتين مألوفتين لدى بولتمان، وإننا

سنكون مخطئين إذا عالجناهما بشكل منفصل، بينما هما تشكلان كل واحدة وجهاً للأخرى على نحو من الأنحاء. وأما القضية الأولى، فهي قضية الأسطرة. وأما الثانية، فهي التي نسميها الدائرة الهيرمينوطيقية.

تمثل إزالة الأسطرة للوهلة الأولى مشروعاً سلبياً محضاً: إنها تتطلب من المرء أن يعي للثوب الأسطوري الذي يتغلف به البلاغ بأن «مملكة الله قد اقتربت بشكل حاسم في يسوع المسيح». وهكذا، فقد أصبحنا يقظين أن هذا «المجيء» يعبر عن نفسه في تمثيل أسطوري للكون مع أعلى وأسفل، وسماء وأرض، وكائنات سماوية آتية من الأعلى إلى الأدنى وصاعدة من الأدنى إلى الأعلى. ولقد يعني التخلي عن هذا الغطاء الأسطوري، اكتشاف المسافة التي تفصل ثقافتنا، وجهازنا المفهومي، عن الثقافة التي عبر فيها عن نفسه الخبر السعيد. وبهذا المعنى، فإن إزالة الأسطرة تفصل في الرسالة نفسها. فهي تشتمل على استعمال جديد للهيرمينوطيقا، والذي ليس إنشاء، ولا بناء المعنى الروحي على المعنى الحرفي، ولكنه حفر تحت المعنى الحرفي نفسه هدم، وتفكيك للرسالة نفسها. وإن لهذا المشروع علاقة مع إزالة الغموض التي سأتكلم عنها لاحقاً. ألا وإنها هي أيضاً تمثل عملاً معاصراً، وذلك بمعنى أنها تنتمي إلى عصر بعد - نقدي للإيمان.

ولكن تتميز إزالة الأسطرة من إزالة الغموض بأنها تحركها رغبة في فهم أفضل للنص، أي أن تحقق قصد النص الذي لا يتكلم عن نفسه ولكن عن الحدث. وبهذا المعنى، فإن إزالة الأسطرة لا تعد عكس تأويل الإعلان، ولكنها تعد تطبيقه الأول. وهي تسم العودة إلى الوضع الأصلي، وهو أن الإنجيل ليس كتابة جديدة تحتاج إلى التعليق عليها، ولكنه كتابة تنمحي أمام شيء آخر، لأنها تتكلم عن شخص يمثل الكلام الحقيقي لله. وإذا كان هذا، فإن إزالة الأسطرة لتعد والحال كذلك معكوس فهم الإعلان. أو إذا أردنا، إنها إرادة تحطيم الفضيحة المغلوطة التي كونها عبث التمثيل الأسطوري للعالم بوساطة إنسان حديث، وإظهار الفضيحة الحقيقية، جنون الله في يسوع المسيح، هو الذي يعد فضيحة بالنسبة إلى كل البشر في كل الأزمنة.

وهنا تحيل قضية الأسطرة إلى قضية أخرى، هي قضية ما سميته الدائرة الهيرمينوطيقية. ويمكن هذه الدائرة الهيرمينوطيقية أن تعلن بالشكل الأول: لكي نفهم يجب أن نؤمن، ولكي نؤمن يجب أن نفهم. ولا تزال هذه العبارة تعد جد نفسية. لأنه خلف الإيمان، توجد أولية موضوع الإيمان على الإيمان. وخلف الفهم، توجد أولوية التفسير ومنهجه على القراءة الساذجة للنص. وإن هذا ليكون إلى درجة أن الدائرة الحقيقية للهيرمينوطيقا ليست نفسية، ولكنها منهجية. فالدائرة التي يكوِّنها الموضوع هي التي تضبط الإيمان والمنهج الذي يضبط الفهم. وهناك دائرة لأن المفسر لا يعد سيدها. فما يريد فهمه، هو ما يقوله النص. وهكذا إذن، فإن مهمة الفهم قد ضبطها المقصود بالنص نفسه. ولذا، فإن الهيرمينوطيقا المسيحية يحركها الإعلان المذكور في النص. وأن الفهم هو الخضوع إلى ما يريده الموضوع وما يريد أن يقوله. وهنا يتجه بولتمان ضد ديلتي الذي يمثل فهم النص بالنسبة إليه التقاط تعبير للحياة فيه. وإن هذا ليكون إلى درجة يجب فيها على المفسر أن يستطيع فهم مؤلف النص أكثر مما فهم نفسه بالذات. ويقول بولتمان: لا، ليست حياة المؤلف هي التي تضبط الفهم، ولكن الذي يضبطه هو جوهر المعنى الذي يأتي إلى التعبير في النص. إن بولتمان هنا على اتفاق تام مع كارل بارت، وذلك عندما يقول هذا، في «رسالة بولس إلى أهل رومية»، إن الفهم يقوم تحت إمرة موضوع الإيمان. ولكن ما يميز بولتمان من بارت هو أن الأول قد فهم فهماً جيداً أن هذه الأولوية للموضوع، وهذه الأولوية للمعنى على الفهم، لا تمارس إلا من خلال الفهم ذاته، ومن خلال عمل التفسير. علينا إذن الغوص في الدائرة الهيرمينوطيقية. وبالفعل فأنا لا أعرف هذا الموضوع في أي مكان آخر إلا في فهم النص. وإن الإيمان بهذا الذي يشكل موضوع النص، يجب أن يفكك في النص الذي يتكلم عنه وفي فعل إيمان الكنيسة البدائية الذي تم التعبير عنه في النص. ولهذا، توجد دائرة: من أجل فهم النص، يجب أن أعتقد بما يعلنه النص لي. ولكن ما يعلنه النص لي لم يعط في أي مكان آخر إلا في النص. ولهذا، يجب فهم النص لكي يقوم الاعتقاد.

وإن هاتين السلسلتين من الملاحظات، الواحدة حول إزالة الأسطرة، والثانية حول الدائرة الهيرمينوطيقية لتجعلاني أكتشف، إذ أرفع أغطيتهما الأسطورية، النداء الذي يمثل المعنى الأول للنص. فإذا تم فصل الإعلان عن الأسطورة، فإن هذا يكون هو الوظيفة الإيجابية لإزالة الأسطورة. ولكن هذا الإعلان لن يصبح الوجه الإيجابي لإزالة الأسطرة إلا في حركة التأويل نفسها. ولهذا، فإنه لا يستطيع أن يثبت في أي عبارة موضوعية تخرجه من صيرورة التأويل.

إننا الآن في حالة نواجه بها الأخطاء وسوء الفهم التي أفرزتها إزالة الأسطرة تبعاً لبولتمان. فهذه كلها تصدر، في رأيي، من كوننا لم نعر انتباهاً إلى أن الأسطورة تعمل على عدد من المستويات الاستراتيجية المختلفة.

واقترح أن نميز وفق الطريقة التي تلي مستويات إزالة الأسطرة عند بولتمان، وأن نميز كذلك التعريفات المتتالية للأسطورة والتي تتناسب مع هذه المستويات.

إن الإنسان الحديث هو الذي يزيل الأسطرة. ولذا، فهو يتناسب مع المستوى الأول الخارجي والأكثر سطحية، والذي يعد من أجل هذا، الأكثر وضوحاً. وتتمثل الأسطرة التي يزيلها في الشكل الكوني للتنبؤ البدائي. وبالفعل، فإن تصور العالم المنضود بين سماء وأرض، وجحيم، والمسكون بقوى غير طبيعية تنزل من فوق إلى تحت، إنما هو متصور مقصى بكل بساطة، بوصفه مستهلكاً. وإن الذي يقصيه هو العلم والتقانة الحديثان، كما يقصيه الإنسان عن طريق تصوره لمسؤوليته الأخلاقية والسياسية. ويعد كل ما ينتمي إلى هذه الرؤية للعالم في التمثيل الأساسي لأحداث الخلاص، باطلاً من الآن فصاعداً. ولقد كان بولتمان محقاً، على هذا المستوى، إذ قال يجب على إزالة الأسطرة أن تنجز من غير تحفظ، ولا طرح، لأنها لا بقية لها. وإن تعريف الأسطورة الذي يتناسب معها هو تعريف التفسير ما قبل العلمي للنظام الكوني والأخروي، والذي صار غير معقول بالنسبة إلى الإنسان المعاصر. وبهذه المناسبة، فإن الأسطورة تعد فضيحة إضافية تضاف إلى الفضيحة الحقيقية، إلى فضيحة «جنون الصليب».

ولكن الأسطورة هي شيء آخر غير تفسير العالم، والتاريخ، والمصير. فهي تعبِّر بمصطلح العالم، بل بمصطلح العالم الآخر أو عالم ثان، فهم الإنسان لنفسه إزاء أساس وجوده وحدوده. ألا إن إزالة الأسطرة لتعني، والحال كذلك، تأويل الأسطورة، أي إحالة التمثيلات الموضوعية للأسطورة إلى هذا الفهم للذات الذي يظهر فيها، وفيها يختبئ. وهنا نحن أيضاً نزيل الأسطرة، ولكن نفعل هذا تبعاً لقصد الأسطورة الذي يستهدف شيئاً آخر غير الذي تقوله. ولما كان الحال كذلك، فإن الأسطورة لم يعد باستطاعتها أن تتحدد سلباً إزاء العلم. فهي تتكون في عولمة ما وراء الواقع المعلوم والمحسوس. وإنها لتعبر بلغة موضوعية عن المعنى الذي يأخذه الإنسان من ارتباطه إزاء هذا الذي يقوم عند الحدود وفي أصل عالمه. ويتعارض بولتمان بهذا تعارضاً تاماً مع فويرباخ. فالأسطورة لا تعبر عن إسقاط القدرة الإنسانية في حياة أخرى متخيلة، ولكنها تعبر عن الهيمنة التي يمارسها الإنسان، عن طريق الموضوعية والعولمة، على أصله ونهايته. فإذا كانت الأسطورة إسقاطاً، على مستوى التمثيل، فذلك لأنها أولاً تعد اختزالاً للعالم الآخر في الحياة الدنيا. ولذا، فإن الإسقاط المتخيل ليس سوى واسطة و مرحلة لجعل العالم الآخر يقوم في عالم الحياة الدنيا.

وتكون إزالة الأسطرة، مع المستوى الثاني، قد توقفت عن أن تكون عملاً حصرياً من أعمال العقل الحديث. فتصويب قصد الأسطورة، إزاء حركتها الموضوعية، تتطلب لجوءاً إلى تأويل وجودي، وذلك على طريقة هايدغر في كتابه الوجود والزمان. إن هذا التأويل الوجودي، و الذي يعد بعيداً عن تلبية شرط العقل العلمي، ليصدم مواجهة الادعاء - الفلسفي وليس العلمي بذاته - باستنفاد معنى الواقع عن طريق العلم والتقانة. وأما فلسفة هايدغر فتقدم فقط السبق الفلسفي لنقد الأسطورة، و الذي يجد مركز جاذبيته في الإجراء الخاص بالموضوعية.

ولكن هذا المستوى الثاني ليس هو المستوى الأخير. بل ليس الأكثر حسماً بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا المسيحية. ولذا، فإن من حق التأويل الوجودي أن يطبق على كل الأساطير. وكذلك أيضاً، أليس هانس يوناس هو أول من

طبقه، ليس على الأحداث، ولكن على الغنوصية في Gnosis und spätantiker Geist، وهو عمل نشر منذ عام /1930/ ، مع مقدمة هامة وضعها رودولف بولتمان. ولا نرى، في المستوى الأول، شيئاً خاصاً يتعلق بالمسيحية. وإن هذا لصحيح أيضاً بالنسبة إلى المستوى الثاني. ولذا، فإن كل مشروع بولتمان يقوم على المسلَّمة التي تقول إن الإعلان (التبليغ الديني) نفسه يريد أن يزيل الأسطرة عنه. ومن هنا، فإنه لم يعد الإنسان الحديث، الذي رباه العلم، هو المهيمن. وكذلك لم يعد هو الفيلسوف وتأويله الوجودي المطبق على عالم الأساطير. فلقد صارت نواة الإعلان بالتبشير الأصلي هي التي، لا تطلب فقط، ولكن تعلم إجراء إزالة الأسطرة وتحركه. ولقد كانت قصص الخلق في العهد القديم تجري إزالة دقيقة للأسطرة عن علم الكون المقدس عند البابليين. وكان التبشير، بشكل أكثر عمقاً، «باسم يهوه» يمارس فعلاً متشدداً على كل التمثيلات الإلهية، و على الآلهة بعل وأوثانها. بيد أنه على الرغم من أن العهد الجديد يلجأ مجدداً إلى التمثيلات الأسطورية، وخصوصاً إلى تلك التي تمثل علم الآخرة اليهودي، وإلى العبادات ذات الأسرار، إلا أنه يمارس اختزال الصور التي يستعملها أداة للنقل، ويشرك وصف الإنسان خارج الإيمان تأويلاً كان يمكن أن نقول عنه من قبل إنه تأويل أنتروبولوجي للمتصورات المستعارة من علم الأساطير الكوني، مثل «العالم»، و«الجسد»، و«الخطيئة». وإن الذي يمارس حركة إزالة الأسطرة هنا، إنما هو القديس بولس. وأما ما يتعلق بالتمثيلات الأخروية بالمعنى الدقيق للكلمة، فإن يوحنا هو الذي سيذهب بعيداً أكثر في اتجاه إزالة الأسطرة. فالمستقبل كان قد بدأ من قبل مع يسوع المسيح. وللعصر الجديد جذره في الآن المسيحي. وتصدر إزالة الأسطرة من الآن فصاعداً عن الطبيعة ذاتها للرجاء المسيحي و للعلاقة التي يتضمنها مستقبل الله مع الحاضر.

وتبدو لي هذه التراتبية في المستويات، سواء تعلق الأمر بإزالة الأسطرة أم بالأسطورة نفسها، أنها تمثل مفتاحاً لقراءة سليمة لبولتمان. وإذا لم نميز بين هذه المستويات المختلفة، فستتهمه مرة بعد أخرى بأنه غير منطقي مع نفسه أو

بأنه يمارس العنف على النصوص. فمن جهة، سنعيب عليه أنه يريد أن ينقذ ما تبقى، مثل الإعلان، وذلك بعد أن قال إن إزالة الأسطرة يجب أن تصل إلى نهايتها من غير تحفظ و لا تخفيف. وسنعيب عليه، من جهة أخرى، أنه يفرض على النصوص اهتمامات غريبة، مرة مثل الإنسان الحديث، وريث العلم، ومرة مثل الفلسفة الوجودية المستعارة من هايدغر. ولكن بولتمان يتكلم مرة بعد أخرى بوصفه واحداً من رجال العلم، وفيلسوفاً وجودياً، ومستمعاً للكلمة. وإنه ليبشر عندما يقوم في هذه الدائرة الأخيرة. أجل، إنه يبشر، ويجعل الإنجيل مسموعاً. وهكذا، بوصفه تلميذاً لبولس وللوثر فإنه يعارض بين التبرير عن طريق الإيمان و بين الخلاص عن طريق الأعمال. فالإنسان، عن طريق الأعمال، يبرر نفسه ويعظمها، أي يتصرف بوصفه سلطاناً على معنى وجوده. وإنه ليتخلى في الإيمان عن الادعاء بأنه متصرف في نفسه. وحينئذ، فإن المبشر هو الذي يعطي تعريفاً للأسطورة بوصفها عملاً يتصرف الإنسان من خلاله بالله بدلاً من أن يتلقى التبرير منه. و يتجه المبشر هنا ضد رجل الأسطورة، وضد رجل العلم، وضد الفيلسوف نفسه. فإذا كان هذا يزعم فعلاً أنه يجد شيئاً آخر في وصفه للوجود الأصلي، سوى تعريف شكلي وفارغ، وغير إمكانية يعلن العهد الجديد عن حقيقتها، فإن الفيلسوف يقع حينئذ هو أيضاً تحت طائل الإدانة. فإذا ادعى أنه يعرف كيف يصبح الوجود الأصلي واقعياً، فإنه يزعم أيضاً بأنه يتصرف بنفسه كذلك. وهنا تكون حدود التأويل الوجودي، وحدود اللجوء عموماً إلى الفلسفة. وتعد هذه الحدود واضحة وضوحاً تاماً: إنها تتلاقى مع عبور التأويل الثاني للأسطورة إلى التأويل الثالث، أي إلى التأويل الذي ينطلق من الإعلان نفسه، وبصورة أكثر تحديداً، من النواة اللاهوتية للتبرير عن طريق الإيمان، وذلك تبعاً للتقاليد البولسية و اللوثرية.

فإذا فكر بولتمان إذن أنه يستطيع أن يتكلم أيضاً بعبارات غير أسطورية عن الحدث المسيحي وعن أفعال الله، فذلك لأنه، كإنسان الإيمان، يجعل نفسه تابعاً لفعل يتصرف بنفسه. ويعد حينئذ هذا القرار الإيماني مركزاً حيث يمكن انطلاقاً منه أن يعاد أخذ التعريفات السابقة للأسطورة ولإزالة الأسطرة. ويتبع

ذلك في النتيجة انتقال بين كل أشكال الأسطرة: إزالة الأسطرة بوصفها عملاً من أعمال العلم، و إزالة الأسطرة بوصفها عملاً من أعمال الفلسفة، وإزالة الأسطرة التي تصدر عن الإيمان. ولقد كان الذي يقود اللعبة مرة تلو أخرى،الإنسان الحديث، ثم الفيلسوف الوجودي، وأخيراً المؤمن. ولقد كان كل العمل التفسيري و اللاهوتي لرودولف بولتمان هو استخدام هذه الدائرة الكبيرة حيث العلم التفسيري، و التأويل الوجودي، و التبشير بأسلوب بولسي-لوثري يتبادلون أدوارهم.

3 ـ مهمة التأويل

يستحق بولتمان أن يكون مفكراً به بشكل أفضل. ولقد يكون هذا مرة معه، ومرة ضده. وما لم يفكر به كفاية، عند بولتمان، هو النواة غير المؤسطرة تحديداً للعبارات التوراتية و اللاهوتية، وكذلك إذن، عن طريق التنافر، العبارات الأسطورية نفسها.

ويؤكد رودولف بولتمان أن «معنى» «العبارات الأسطورية» لم يعد هو نفسه أسطورياً: إنه يقول إننا نستطيع أن نتكلم بعبارات غير أسطورية عن نهاية العالم و الإنسان إزاء القدرة المتعالية لله. وإنه ليقول إن هذا هو معنى الأساطير الأخروية. وإن مفهوم «فعل الله»، و«الله بوصفه فعلاً» هو، تبعاً له، ليس أسطورياً. و كذلك الأمر بالنسبة إلى مفهوم «كلام الله» وكذلك بالنسبة إلى نداء كلمة الله: إنه يقول إن كلام الله يستدعي الإنسان و يسحبه من وثنية نفسه. إنه يدعو الإنسان إلى أناه الفعلي. و باختصار، فإن تصرف الله، وبصورة أكثر دقة تصرفه بالنسبة إلينا، في حدث النداء و القرار، يمثل العنصر غير الأسطوري، و المعنى غير الأسطوري للأسطورة.

فهل نفكر نحن بهذا المعنى؟

سنحاول أن نقول أولاً، بلغة الفلسفة الكانتية، إن المتعالي، و الآخر تماماً، هو ما «نفكر» به متعالياً، ولكننا «نمثله» بعبارات موضوعية ودنيوية. ويذهب التعريف الثاني للأسطورة بهذا الاتجاه: إن إضفاء صفة العالم على

الآخرة وتحويلها إلى الحياة الدنيا لتشتمل من جانب على موضوعية ما يجب أن يبقى حداً وأساً. وبشكل عام، فإن كل ما يجعل بولتمان يتعارض مع فويرباخ، فإنه يقربه من كانت. وإني لألح بقوة على السمة الكلية للتعارض. فالأسطورة تأخذ عند الأول المكان نفسه الذي يأخذه «الوهم المتعالي» عند الثاني. ويؤكد هذا التأويلَ الاستعمالُ المستمر للكلمة ـ «تمثيل» ـ وذلك للدلالة على «صور العالم» التي نملأ بوساطتها وهمياً الفكر المتعالي. ثم ألم يقل بولتمان أيضاً إن عدم إدراك الله لا يكمن على صعيد الفكر النظري، ولكن فقط على صعيد الوجود الشخصي، أي على صعيد إرادتنا الوثنية والمتمردة؟

ولكن هذا التأويل للعناصر غير الأسطورية في اتجاه فكر للحد من تناقضه وجوه أكثر أهمية في عمل بولتمان. وهكذا، فإنه يبدو أكيداً أن المفاهيم «فعل الله»، و«كلام الله»، و«مستقبل الله» تمثل عبارات لإيمان محض وتستخلص مدلولاتها كلية من تخليها عن إرادتنا، وذلك عندما تتخلى إرادتنا عن التصرف بذاتها، وإني لأوافق في هذا الحدث على ما يعنيه المفهوم «فعل الله»، أي على «الأمر» و «الهبة» في الوقت نفسه، وفي هذا دلالة على ولادة فعل الأمر والمضارع (لأن الروح يقودك، فامشِ تبعاً للروح). وكما هو الشيء بالنسبة إلى أستاذه ويليام هيرمان، فإن موضوع الإيمان وأسَّه يعدان، بالنسبة إلى بولتمان، شيئاً واحداً: إنّ ما أعتقده هو الذي أعتقد بوساطته، وهو الذي يهبني الاعتقاد. وأخيراً، فإنه النواة غير الأسطورية، تكوِّنها عبارة التبرير الإيماني، والتي تبدو هكذا وكأنها إنجيل في الإنجيل. ولقد يعد، بهذا، رودولف بولتمان بعمق لوثيرياً، وكيركغدياً، وبارثياً. ولكن فجأة تم تجنب حتى السؤال عن معنى عبارات مثل: تماماً غير، متعالي، الغيب. وكلمات مثل: فعل، كلام، حدث. وإنه لمن المدهش أن بولتمان لم يعد يُظهر مطلباً إزاء هذه اللغة الإيمانية، بينما هو قد بدا شكاكاً جداً إزاء لغة الأسطورة. ألا و إنه منذ اللحظة التي تتوقف فيها اللغة عن «الموضوعية»، ومنذ اللحظة التي تتملص فيها من «التمثيلات» الاجتماعية، فإن أي تساؤل سيبدو زائداً إذ يتعلق بمعنى حدث هذا اللقاء، الذي يعقب العبارات العامة و التمثيلات الموضوعية.

فإذا كان الأمر هكذا، فذلك لأنه لا يوجد، عند بولتمان، تفكير حول اللغة عموماً، ولكن فقط حول «الموضوعية». وهكذا، فإن بولتمان لا يبدو منشغلاً كثيراً بسبب أن لغة أخرى تنوب عن لغة الأسطورة وتستدعي هكذا نوعاً جديداً من التأويل. فهو يقبل مثلاً من غير صعوبة أن لغة الإيمان تستطيع أن تتناول الأسطورة ثانية بوصفها ضرباً من الرمز أو الصورة. وكذلك، فإنه يقبل بأن اللغة، بالإضافة إلى رموزها أو صورها، تلجأ إلى القياسات. وينطبق هذا على حالة كل التعابير «الشخصية» للقاء. فأن يسألني الله كما لو أنه شخص، ويلتقيني كما لو أنني صديق، ويأمرني كما لو أنه أب، فإنه يقول إن هذه الأشياء لا هي رمزية ولا بصور، ولكن طريقة للكلام قياسياً. ولقد علم اللاهوت البروتستانتي بأنه يستطيع أن يعتمد على العلاقة الشخصية ذات النموذج «أنا - أنت» و تطوير شخصانية إلهية مركزية تنجو من عقبات اللاهوت الطبيعي للكاثوليكية، المنظور إليها بوصفها إقنوماً لعلم الكون. ولكن هل نستطيع أن نتجنب انعكاساً نقدياً حول استخدام القياس، في هذا الانتقال للأنت الإنساني إلى الأنت الإلهي؟ وما هي العلاقة التي يقيمها القياس مع الاستخدام الرمزي للأسطورة ومع المفهوم - الحد لكل آخر؟ يبدو أن بولتمان يعتقد بأن اللغة التي لم تعد موضوعية، هي لغة بريئة. ولكن بماذا تكون ما تزال لغة؟ وماذا تعني؟

هل سنقول إن السؤال لم يعد مطروحاً، وإن القضية لا تزال تحت هيمنة الفكر الموضوعي الذي يبحث عن الأمن اللماذا في «العبارات العامة» ويتأخر بالاستسلام إلى عدم أمن حدث اللقاء، وعدم أمن القرار الإيماني؟ ولكن يجب حينئذ التخلي عن السؤال نفسه الذي حرك كل البحث، أي عن سؤال معنى التمثيلات الأسطورية. ويجب القول حينئذ لم يعد المعنى غير الأسطوري للأسطورة على الإطلاق تبعاً لنظام المعنى، وإنه، مع الإيمان، لم يعد يوجد شيء يفكَّر فيه، وشيء يقال. فالتضحية العقلية التي نرفض أن نستهلكها مع الأسطورة تكون حينئذ قائمة مع الإيمان. وبالإضافة إلى هذا لم يعد الإعلان الديني يستطيع أن يكون أصلاً في إزالة الأسطرة، إذا كان لا يفسح المجال للتفكير، وإذا كان لا يطور أي فهم للإيمان. وكيف يفعل ذلك إذا لم يكن

حدثاً ومعنى على نحو ملتحم، أي إذا كان موضوعياً إذن تبعاً لمفهوم آخر للكلمة غير ذلك الذي استبعد مع التمثيلات (التصورات) الأسطورية؟

تقوم هذه القضية في مركز الهيرمينوطيقا الما بعد بولتمانية. فالتعارض بين التفسير و الفهم ناتج عن ديلستي، وكذلك فإن التعارض بين الموضوعي و الوجودي ناتج عن قراءة جد أنتربولوجية لهايدغر. وكانت هذه القراءة جد مفيدة في مرحلة أولى من القضية. و لقد تبين أن هذه التعارضات تصبح تعارضات هدامة ما إن نريد أن نحيط بقضية فهم الإيمان في مجموعها، وكذلك ما إن نريد أن نحيط بقضية اللغة التي تناسبها. ويجب اليوم، مما لا شك فيه، أن نعير أهمية أقل للفهم المتمركز بشكل جد حصري حول القرار الوجودي، وأن ننظر إلى قضية اللغة والتأويل في كامل امتدادها.

إنني لا أصوغ هذه القضايا ضد بولتمان، ولكن بغية التفكير بشكل أفضل بما قد بقي غير مفكر فيه عنده. وذلك لسببين:

أولاً، لأن عمله، بوصفه تفسيراً للعهد الجديد، لا يجد في فلسفته التأويلية قاعدة ملائمة. وما دام الحال كذلك، فإن بولتمان - وهو من نجهله جداً في فرنسا ـ هو بادئ ذي بدء مؤلف «لاهوت العهد الجديد»، وهي نظرية واسعة ومتينة، كما إنه مؤلف الكتاب الرائع «شرح إنجيل يوحنا» (ثمة عمل يفرض نفسه بهذا الخصوص. وإنه ليقضي بمقابلة التفسير الفعلي لبولتمان مع التمثيل الذي يصنعه منه في كتاباته النظرية). و إنه ليبدو لي متعارضاً مع ديلتي أكثر من تعارضه مع تأويله. ذلك لأن تفسيره يقطع مع ديلتي في نقطة أساسية: ليست مهمة التأويل، المطبق على نص محدد، «هي فهم مؤلفه على نحو أفضل مما فهم هو نفسه»، وذلك تبعاً لقول يعود لشلايرماخر، ولكن بالخضوع لما يقوله النص، ولما يريده ويريد أن يقوله. ولقد يفترض هذا الاستقلال، وهذا الاكتفاء، وهذه الموضوعية للنص تصوراً للمعنى يستعير من هوسرل أكثر مما يستعير من ديلتي. وحتى ولو كان صحيحاً في النهاية، إن النص لا يكمل معناه إلا في الحيازة الشخصية، وفي القرار التاريخي - وإن هذا ما اعتقد بقوة مع بولتمان ضد كل الفلسفات الحالية للخطاب الذي لا يحتوي فاعلاً ـ ، وتمثل

هذه الحيازة المرحلة الأخيرة، والعتبة الأخيرة لعقل اغترب بداية في معنى آخر. ولذا، فإن لحظة التفسير، ليست لحظة القرار الوجودي، ولكن لحظة قرار المعنى الذي، كما قال عنه فريجه و هوسرل، هو لحظة الموضوعية بل «المثال» كذلك (المثال، بمعنى أنه لا مكان للمعنى في الواقع، و لا حتى في الواقع النفسي). وإذا كان هذا هكذا، فيجب حينئذ التمييز بين عتبتين للفهم: عتبة «المعنى» الذي جئنا على قوله، وعتبة «الدلالة» التي هي لحظة أخذ القارئ للمعنى مرة ثانية، ولحظة إنجازه في الوجود. وبهذا، فإن المسار الكلي للفهم سيذهب من المعنى المثالي إلى الدلالة الوجودية. وإن نظرية التأويل التي تجري دفعة واحدة في لحظة القرار، ستذهب مسرعة. إنها تقفز فوق لحظة المعنى، التي تمثل المرحلة الموضوعية في القبول غير الاجتماعي للكلمة. ولذا، فإنه لا يوجد تفسير من غير «قائم بالمعنى» يستمسك بالنص، وليس بكاتب النص.

وبعيداً إذن عن تضاد الموضوعي والوجودي - وذلك كما يحصل عندما نتعلق جداً بتعارض الأسطورة و الإعلان ـ ، فإن معنى النص يلتصق التصاقاً وثيقاً بهاتين اللحظتين. وإن موضوعية النص ، المنظور إليها بوصفها مضموناً، وفحوى المعنى ولزومه، هي التي ترسي الحركة الوجودية للتملك. ومن غير مثل هذا التصور للمعنى، ولموضوعيته، وحتى لمثاليته، فإن أي نقد نصوصي لن يكون ممكناً. ويجب إذن أن تسبق اللحظة الدلالية - لحظة المعنى الموضوعي - اللحظة الوجودية - لحظة القرار الشخصي - في هيرمينوطيقا مهتمة بإعطاء بإنصاف لموضوعية المعنى ولتاريخانية القرار الشخصي في الوقت نفسه. ويمكن القول بهذا الخصوص إن القضية التي طرحها بولتمان هي على عكس القضية التي تطرحها النظريات البنيوية الحالية، فلقد أخذت هي جانب «اللغة»، وأخذ بولتمان جانب «الكلام». وما دام الحال كذلك، فنحن نحتاج الآن إلى أداة للفكر تضبط ترابط اللغة و الكلام، وتحول النسق إلى حدث. وإن التفسير أكثر من أي نظام آخر، إذ يعالج «العلامات»، فإنه يحتاج إلى مثل هذه الأداة من أدوات الفكر: إن النص، لنقص في المعنى الموضوعي، لم يعد يقول شيئاً. وإنه من غير تملك وجودي، فإن ما يقوله ليس كلاماً حياً. ألا إن من

مهمة نظرية التأويل أن تمفصل من سيرورة واحدة لحظتين من لحظات الفهم.

ويقودنا هذا الحافز الأول إلى الثاني: ليس المفسر، في بولتمان هو الذي يطلب فقط، ولكن اللاهوتي هو الذي يطلب بأن تكون علاقة معنى النص بالقرار الوجودي مفكراً فيها على نحو أفضل. ويستطيع «المعنى المثالي» للنص وحده فقط - أريد أن أقول معناه غير المادي وغير النفسي - أن يجمل الكلمة إلينا، أو، بلغة بولتمان، «الفعل الحاسم لله في يسوع المسيح». وأنا لا أقول إن فعل الله هذا، وكلمة الله هذه، يجدان شرطهما الكافي في موضوعية المعنى. ولكنهما يجدان شرطهما الضروري. فالله يملك تعاليه الأول في موضوعية المعنى الذي يعلن عنه من أجلنا. وإن فكرة الإعلان نفسها، وفكرة البلاغ، وفكرة التبليغ، لتفترض، إذا جرأت على القول، وجود مبادرة للمعنى، كما تفترض مجيئاً للمعنى نحونا. وهو مجيء يجعل من الكلام مواجهاً للقرار الوجودي. فإذا كان معنى النص لم يشكل مجابهة مع القارئ، فكيف سيختزل الفعل الذي يعلنه نفسه إلى رمز بسيط من رموز التحول الداخلي، من العبور من الإنسان القديم إلى الإنسان الجديد؟ وإنه لأمر أكيد، بالنسبة إلى بولتمان، أنه لا شيء يسمح بالقول إن الله هو فقط اسم آخر للوجود الأصلي: لا يبدو أن ثمة شيئاً، عند بولتمان، يسمح بأي نوع من أنواع «الإلحاد المسيحي»، حيث سيكون المسيح رمزاً لوجود مكرس للآخر. وينبثق التبرير بوساطة الإيمان، بالنسبة إلى بولتمان كما بالنسبة إلى لوثر، من غيري أنا، وإنه ليعطيني ما يأمرني به. و إلا يكن ذلك، فإن الأصالة ستصبح «عملاً» سأتصرف من خلاله بوجودي.

إن الذي «يطالب بي» يأتي إلى الإنسان ولا ينبثق منه. ولكن إذا لم يكن مقصد بولتمان يقوم على الشك، فهل سيعطي لنفسه الوسائل لكي يفكر بهذا الأصل الآخر؟ ألا يهدد مشروعه كله بالانحراف إلى النزعة الإيمانية، وذلك لنقص في دعم المعنى الذي، في مواجهته لي، يستطيع أن يعلن عن أصله الآخر؟ هنا نجد أن نظرية هوسرل في المعنى لم تعد تكفي. فالمطالبة التي يتوجه بها الله إلى وجودنا عن طريق كلمته، إذا كان يجب أن تكون مفكراً

فيها، تفترض ليس فقط أن يكون معنى النص مكوناً بوصفه واجهة مثالية لوجودي، ولكن أن تنتمي الكلمة نفسها إلى الكائن الذي يتوجه إلى وجودي. ولذا، فإن تأملاً كاملاً حول الكلام، وحول مطالبة الكلام، بوساطة الكائن، يفرض نفسه هنا. ولقد يعني هذا إذن أن أنطولوجيا اللسان كاملة تفرض نفسها، هذا إذا كان التعبير «كلام الله» يجب ان يكون تعبيراً رشيداً، أو، بمصطلحات بولتمان، إذا كان يجب على هذه العبارة أن تملك معنى غير أسطوري. والحال أن كل هذا ما زال علينا التفكير فيه في مؤلفات بولتمان. وبهذه المناسبة، فإن النجدة التي ذهب يبحث عنها عند هايدغر ليست كافية على الإطلاق. فالذي يسأل عنه، إنما كان بشكل جوهري يتمثل في الأنتروبولوجيا الفلسفية القادرة على تزويده «بالتصور الصحيح»، في اللحظة التي يواجه فيها الأنتروبولوجيا التوراتية، ويقوم بتأويل، بمصطلحات الوجود الإنساني، للعبارات الكونية و الأسطورية للتوراة. و لا يبدو لي من حيث المبدأ أن اللجوء إلى هيدغر وإلى «الفهم المسبق» أمر مدان. بينما يبدو لي أن ما يقوله بولتمان حول استحالة التأويل من غير افتراض أمر مقنع. وإني لأعيب بالأحرى على بولتمان بأنه لم يتبع «طريق» هايدغر كفاية، وبأنه لجأ إلى طريق مختصر لكي يستولي على «وجوداته»، من غير أن يأخذ الدورة الكبيرة لسؤال الكائن، و الذي من غيره لن تكون هذه الوجودات - الوضع، المشروع، التخلي، الهم، الكائن ـ من أجل ـ الموت، إلى آخره - سوى مجردات للتجربة الحية، بل أقول للوجودي المصاغ صورياً. ويجب أن لا ننسى بأن الوصف الوجودي، عند هايدغر، يتعلق ليس بالإنسان، ولكن بمكان - «الكائن هنا» - سؤال للكائن. ولذا، فإن هذا الهدف، بداية، ليس هدفاً أنتروبولوجيا، وإنسانياً، وشخصياً. ولأنه ليس كذلك، بداية، فإنه يسمح وحده بالتفكير وبتأسيس عبارات رشيدة حول الإنسان و الشخص، وبالأحرى، حول القياس المتعلق بالله بوصفه شخصاً. وإن هذا التحقيق حول الكائن، و المركوز في هذا الكائن الذي هو نحن، والذي يجعل منا «إلهنا» للكائن، ليوجد مختصراً عند بولتمان. ولذا ينقص جهد التفكير المشدود إلى هذا التحقيق بالمناسبة نفسها.

ثمة شيئان مهمان - مهمان بالنسبة إلى مشروع بولتمان نفسه - يرتبطان بجهد التفكير هذا والذي يختصره.

هناك برهان، في البداية، على موت معين للميتافيزيقا، بوصفها مكاناً لنسيان سؤال الكائن. وإن هذا البرهان الذي يمتد أيضاً إلى ميتافيزيقا العلاقة بين الأنا والأنت، لينتمي اليوم بشكل عضوي إلى كل «صعود للأساس الميتافيزيقي» نفسه. وإن كل ما قلناه في الأعلى حول «الحدود» و«الأسس»، بخصوص الأسطورة، فله صلة بهذا الصعود وبأزمة الميتافيزيقا التي تتصل بها. ويتعلق اللزوم الثاني للجهد الفكري الذي اقترحه هايدغر باللسان، كما يتعلق في النتيجة بجهدنا في سبيل التفكير بالتعبير «كلام الله». فإذا جرينا بسرعة إلى الأنتروبولوجيا الأساسية عند هايدغر وإذا تجاوزنا السؤال حول الكائن الذي تتعلق به هذه الانتروبولوجيا، فإننا نتجاوز أيضاً عن المراجعة الجذرية لسؤال اللسان الذي تسمح به. إن «حمل اللسان إلى اللسان» محاولة تعني عالم اللاهوت مباشرة. ولنتفق: حمل اللسان الذي نتكلم به إلى اللسان الذي هو قول الوجود، مجيء الوجود إلى اللسان.

إنني لا أقول إن على علم اللاهوت أن يمر بهايدغر. إنني أقول إنه إذا كان يمر بهايدغر، فإنه من هنا، وحتى هنا يجب أن يتبعه. وهذا الطريق هو الأطول. إنه طريق الصبر و ليس الاستعجال و السرعة. ويجب على عالم اللاهوت أن لا يكون مستعجلاً على هذا الطريق لكي يعرف إذا كان الكائن، تبعاً لهايدغر، هو الله، تبعاً للتوراة. وبتأجيله هذا السؤال، فإن عالم اللاهوت يغامر، فيما بعد، بالتفكير مجدداً بما يسميه «فعل الله»، و«فعل الله في كلمته». فأن يفكر المرء بـ «كلام الله»، فهذا يعني أن يقبل المسير في هذه الطرق التي ربما تضيع. فتبعاً لكلمة هايدغر نفسها: «إن جوهر المقدس لا يدع التفكير فيه إلا انطلاقاً من حقيقة الكائن. وإنه ليس إلا انطلاقاً من جوهر المقدس، يكون التفكير في جوهر الألوهية. وإنه ليس إلا في ضوء جوهر الألوهية، يمكن التفكير بما يجب أن تسميه الكلمة الله» (رسالة حول الإنسانية).

كل هذا يبقى كي يُفكر فيه. و لا يوجد طريق أقصر للالتحاق بالأنترويولوجيا الوجودية المحايدة، حسب الفلسفة، وللالتحاق بالقرار الوجودي أمام الله، كما ترى التوراة. ولكن يوجد الطريق الطويل لسؤال الكائن وانتماء القول للكائن. ويُفهم هذا فوق هذا الطريق الطويل: إن مثالية معنى النص، في ذهن هوسرل، لا تزال تمثل تجريداً ميتافيزيقياً. بكل تأكيد، تجريد ضروري في مواجهة الاختزالات النفسية و الوجودية لمعنى النص، ولكنه، مع ذلك، تجريد إزاء المطلب الأساسي للقول من خلال الكائن والوجود.

أجل، إن كل هذا يبقى للتفكير فيه. و لا شيء ضد بولتمان. و لا حتى إلى جانب أو بعيداً عن عمله. ولكنه من تحته على نحو من الأنحاء.

الحرية تبعاً للرجاء

يمكن مقاربة مفهوم الحرية الدينية بطرق عديدة وعلى مستويات عديدة. وسأميز، بالنسبة إليَّ، ثلاثة. فنحن نستطيع أن نتساءل بداية عن حرية فعل الإيمان. وإذا فعلنا، فإننا نضع القضية، حينئذ، في حقل نقاش نفسي أو أنترويولوجي بشكل جوهري. ولكن الإيمان ليس معروفاً فيه بخصوصيته اللاهوتية. وإن التعامل معه ليتم بوصفه ضرباً من الاعتقاد. وتبدو حرية الفعل الإيماني بوصفها حالة خاصة للقدرة على الاختيار، أو، كما يقال، للقدرة العامة على صنع رأي.

ويمكننا، في مستوى ثان، أن نتساءل، في العلوم السياسية، عن الحق في الانتماء إلى دين محدد. إذ لم يعد المقصود هو اقتناع ذاتي فقط، ولكن المقصود هو التعبير العام عن الرأي. وتمثل الحرية الدينية، حينئذ، حالة خاصة من حالات القانون العام، وهي حالة المناداة بآراء لا يلاحق صاحبها عن طريق السلطة العامة. ويعد هذا الحق جزءاً من الميثاق السياسي الذي يجعل حتى الواحد مقابل حق الآخر. و لا يشتمل، في المقام الأخير، أساس هذه الحرية على القدرة النفسية للاختيار، ولكن على الحريات المتبادلة في داخل إطار جماعة سياسية منظمة. ويظهر الدين في سياسة الحرية هذه بوصفه عظمة

ثقافية، وقدرة عامة جد معروفة، والحرية التي نطالب بها له تبدو شرعية خصوصاً، وإن الدين ليس المستفيد الوحيد منها.

وثمة مستوى ثالث، حيث أحاول أن أضع نفسي فيه، فإن الحرية الدينية تعني نوعية الحرية التي تنتمي إلى الظاهرة الدينية كما هي. وتوجد هيرمينوطيقا في هذه الحرية، وذلك لأن الظاهرة الدينية نفسها لا توجد إلا في السيرورة التاريخية لتأويل الكلام وفي إعادة تأويل الكلام الذي يولدها. وإنني لأفهم إذن هيرمينوطيقا الحرية الدينية بوصفها بياناً لمعاني الحرية التي تصاحب تفسير الكلام المؤسس، أو، كما يقال، تفسير إعلان التبليغ.

و لا تقصي هذه الطريقة الثالثة لطرح القضية القضايا السابقة. وإني لأتمنى أن أبين أن هذه النوعية من الحرية التي يطورها الإعلان و التأويل تلخص الدرجات السابقة للحرية، وذلك بما إنها تتعلق بما أسميه منذ الآن نهاية خطاب الحرية. وستكون هذه القدرة على التلخيص شغلي الدائم. ولقد يبدو لي، بالفعل، أن مهمة الفيلسوف تتميز هنا من مهمة اللاهوتي على النحو التالي: تكمن وظيفة علم اللاهوت التوراتي في تطوير الإعلان تبعاً لتصورها الخاص. وإنها لتهتم بنقد الوعظ وذلك لمواجهته في أصله ولجمعه في تسلسل دال في الوقت نفسه، وفي خطاب ذي جنس خاص، وإن هذا ليكون تبعاً للتماسك الداخلي للإعلان نفسه. وإن للفيلسوف، حتى ولو كان مسيحياً، مهمة متميزة. ولست من الرأي الذي يقول إنه يضع بين قوسين ما سمع وما اعتقد. والسبب لأنه كيف يمكن للمرء أن يتفلسف في مثل هذه الحالة من التجريد الخاص إلى الجوهري؟ وكذلك، فإني لست من الرأي الذي يقول يجب عليه أن يخضع فلسفته إلى علم اللاهوت، مقيماً علاقة تبعية. فبين الامتناع والاستسلام، يوجد طريق مستقل، كنت قد وضعته تحت عنوان «مقاربة فلسفية».

سآخذ الكلمة «مقاربة» بمعناها القوي للتقريب. وإني لأعني بهذا عمل الخطاب الفلسفي الدؤوب، وذلك لكي يقيم علاقة مقاربة مع الخطاب الإعلاني و اللاهوتي. ويمثل هذا العمل الفكري عملاً ينطلق من الاستماع، ويصب في استقلالية الفكر المسؤول. وهذا إصلاح دؤوب للفكر، ولكنه في حدود العقل

البحت. فـ «اهتداء» الفيلسوف هو اهتداء في الفلسفة وللفلسفة تبعاً لمتطلباتها الداخلية. فإذا كان لوغوس واحد، فإن لوغوس المسيح لا يتطلب مني شيئاً آخر، بوصفي فيلسوفاً سوى استخدام للعقل كامل وتام. ليس أكثر من العقل، ولكن العقل بأكمله. ولنكرر هذه الكلمة، العقل بأكمله فقد ثبت أن قضية كمال الفكر هي عقدة الإشكالية كلها.

هكذا إذن سنتصرف. إني أريد أن أجمل بداية ما أعترف بأنه إعلان للحرية، بوصفي مستمعاً للكلمة. وسأحاول أن أقول بعد ذلك، وسيكون هذا هو الموضوع الرئيس لمداخلتي، أي نوع من الخطاب حول الحرية تستطيع الفلسفة أن تتلفظ به بعد الخطاب النفسي والخطاب السياسي. وهذا الخطاب المساوق هو خطاب الدين في حدود العقل البحت.

1 ـ إعلان الحرية

إن الإنجيل لا يكلمني بداية عن الحرية. فهو لأنه يكلمني عن شيء آخر، فهو يكلمني أيضاً عن الحرية: يقول يوحنا «الحق يحرركم».

من أين يجب الانطلاق إذن، إذا لم يكن من الحرية؟ بالنسبة إلي، لقد أدهشني جداً، ويجب أن أقول اهتديت، بالتأويل ذي الطابع الأخروي الذي يعطيه يورجن مولتمان للإعلان المسيحي في كتابه: «علم لاهوت الرجاء». وكما نعلم، فإن جوهانس فايس وألبيرت شفايزر كانا هما الأصل وراء إعادة التأويل لكل العهد الجديد انطلاقاً من تنبؤ مملكة الله ومن الأشياء الأخروية، وقطعاً مع المسيح الواعظ الأخلاقي لدى المفسرين الليبراليين. ولكن إذا كانت عظة المسيح و الكنيسة البدائية تنبثق من بؤرة أخروية، فيجب إعادة ترتيب كل علم اللاهوت تبعاً للمعيار الأخروي والتوقف عن جعل الخطاب حول الأشياء الأخروية ضرباً من الملحق الاختياري لعلم لاهوت الوحي المستند إلى مفهوم اللوغوس وإلى التجلي الذي لا يدين بشيء هو نفسه لأمل الأشياء القادمة.

وتجد هذه المراجعة للمفاهيم اللاهوتية انطلاقاً من تفسير للعهد الجديد المركز حول نبوءة المملكة القادمة، سنداً في مراجعة موازية لعلم لاهوت العهد

القديم. وهي مراجعة مستوحاة من مارتين بوبر، الذي يلح على التعارض الضخم بين إله الوعد ـ إله الصحراء، والهجرة - وآلهة لأديان «الظهور». ويذهب هذا التعارض النسقي بعيداً جداً. وبهذا يتعارض دين «الاسم» مع دين «الوثن»، كما إن دين الله الذي يأتي مع دين الله للتجلي الحاضر. فالأول يولِّد التاريخ، في حين أن الثاني يخصص طبيعة مليئة بالآلهة. أما هذا التاريخ، فإنه أقل التجربة لتغير كل الأشياء، مما هو التوتر الذي يوجده انتظار الإنجاز. فالتاريخ نفسه هو أمل التاريخ. وذلك لأن كل إنجاز هو إنجاز مدرك بوصفه تأكيداً، وضمانة، ودعوة للوعد. وتقترح هذه الدعوة زيادة، و«خطوة أيضاً»، ترعيان توتر التاريخ[29].

ويجب على هذا التأسيس الزماني «للوعد» أن يقودنا الآن في تأويل العهد الجديد. وإننا لنستطيع أن نفكر، للوهلة الأولى، أن القيامة، وهي قلب

(29) لم أحتفظ من الدراسات التفسيرية للعهد القديم إلا بنواة الوعد بوصفها تولد رؤية تاريخية. ويجب على المرء أن يميز، في داخل هذه الترسيمة العامة للوعد، النبوءة وأملها الضمن تاريخي من الأخرويات اللاحقة، ومن بينهما، الرؤيويات بالمعنى الدقيق للكلمة، التي تحمل خارج التاريخ التعبير النهائي لكل إنذار ولكل توقع. ولكن إذا كانت هذه التمييزات وتلك التعارضات ـ خصوصاً بين الأخرويات الدنيوية والمتعالية ـ جوهرية بالنسبة إلى لاهوت العهد القديم، فإنها لتعد كذلك على نحو أقل بالنسبة إلى المعنى الفلسفي الضمني: أي بالنسبة إلى بنية أفق التاريخ نفسها. فالأفق هو ما يحد التوقع، وهو الذي ينتقل مع الرحالة. ولهذا، فإن التمييز بين الأمل في التاريخ والأمل خارج التاريخ، يعد جوهرياً بالنسبة إلى الخيال. وكذلك، فإن جيرهارد فون راد، في كتابه «علم لاهوت التقاليد»، يدعو إلى جعل خط التقاسم يمر خارجاً بين النبوءة والأخرويات. فرسالة الرسل، يجب أن تسمى أخروية في كل المرات التي تنظر فيها إلى القواعد التاريخية القديمة للخلاص بوصفها عدماً وفراغاً. ولقد يعني هذا أننا لن نسمي إذن «الأخرويات» أي تعبير من تعبيرات الإيمان في المستقبل، حتى وإن كان هذا المستقبل هو مستقبل المؤسسات المقدسة. ولذا، فإن التعاليم الرسولية لا تستحق أن تسمى أخروية إلا عندما يزيل الأنبياء إسرائيل من أمن الأفعال المنقذة القديمة وينقلون فجأة قاعدة الخلاص باتجاه فعل مستقبلي لله (لاهوت العهد القديم. ص 118). وكذلك أيضاً، فإن التعارض لم يك قط كاملاً، وذلك لأن أفعال الخلاص، المعلن عنها بوصفها جديدة، قد قدمت تبعاً للقياس مع أفعال الإنقاذ للزمن الماضي: أرض جديدة، وداود جديد، وصهيون جديدة، وخروج جديد، وتحالف جديد.

الإعلان المسيحي، قد استنفدت مقولة الوعد بإنجازها.

إن الأمر الذي بدا لي أنه أكثر أهمية على وجه التحديد في علم المسيحية عند مولتمان، هو جهده لإعادة وضع التبشير المركزي للقيامة في منظور أخروي. ويعد هذا أمراً رئيساً لما يمكننا قوله فيما بعد، بخصوص الحرية تبعاً للأمل. وتمثل القيامة، كما نميل إلى القول، حدث الماضي بامتياز. وإننا لنفكر بالتأويل الهيجلي للقبر الفارغ، وكأنه نصب تذكاري للحنين إلى الماضي. وبالإضافة إلى هذا، فإننا نريد أن نأتي به إلى الحاضر، وذلك عن طريق تطبيقه على أنفسنا، و على الإنسان الجديد، وذلك كما نرى في التأويل الوجودي لرودولف بولتمان.

فكيف تؤول القيامة بعبارات الرجاء، والوعد، والمستقبل؟ يحاول بولتمان هذا، وذلك بوضع القيامة كلية في إطار اللاهوت اليهودي للوعد وبإبعادها عن الترسيمات الهيلينيستية لعظمة الخلود. فالبعث إذا كان مؤولاً في لاهوت الوعد، فإنه ليس حدثاً يغلق إذ يملأ النبوءة، ولكنه حدث يفتح لأنه يعزز الوعد بتأكيده. إن البعث هو العلامة بأن الوعد هو للجميع من الآن فصاعداً. ويكمن معنى البعث في مستقبله، إنه موت الموت، وبعث الجميع من بين الموتى. وإن الله الذي يثبت نفسه ليس هو الله الذي يكون إذن، ولكنه الله الذي يأتي. ولقد يشحذ ما كان من القيامة «الخطوات القادمة» التلخيص النهائي. ولكن يصلنا هذا المعنى وقد وضعت علوم المسيحية اليونانية عليه قناعاً. وصنعت هذه العلوم من التجسيد التجلي الزمني للكائن الخالد والحاضر على نحو خالد، كاتماً بهذا المعنى الرئيس، أي إن إله الوعد، إله إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب قد اقترب، وانكشف مثل الإله الذي يأتي من أجل الجميع. وهكذا، فإن البعث إذ يضع دين الظهور عليه قناعاً، فإنه يصبح الضمانة لكل حضور إلهي في العالم الحاضر: حضور ثقافي، وحضور صوفي. وتكمن مهمة هيرمينوطيقا القيامة في إعادة طاقة الأمل، وفي قول مستقبل القيامة. ويبقى معنى «القيامة» معلقاً ما دام لا يملأ إبداعاً جديداً، وكلية جديدة للكائن. فالاعتراف بقيامة يسوع المسيح، يعني الدخول في حركة الرجاء للقيامة من بين الموتى، كما

يعني انتظار الخلق الجديد من العدم ex nihilō أي خارج الموت.

فإذا كان هذا هو معنى الأمل على مستوى الخطاب الذي يعود إليه، أي مستوى هيرمينوطيقا القيامة، فماذا تكون الحرية تبعاً للأمل؟ سأقول بكلمة: إنها معنى وجودي على ضوء القيامة، أي أعيد وضعها مجدداً في الحركة التي كنا قد سميناها مستقبل قيامة المسيح. وبهذا المعنى، فإن هيرمينوطيقا الحرية الدينية هي تأويل للحرية المتطابقة مع تأويل القيامة بعبارات الوعد و الأمل.

فماذا يعني هذا؟

تثبت الصيغة في الأعلى أن الوجوه النفسية، و الأخلاقية، وحتى السياسية ليست غائبة. ولكنها ليست أصلية، لأنها ليست بدئية. وتتكون الهيرمينوطيقا من تفكيك هذه العلامات البدئية من خلال تعبيراتها النفسية، و الأخلاقية، و السياسية، ثم تتكون صعوداً من هذه التعابير إلى النواة، التي سأسميها تبليغية، ومن الحرية تبعاً للأمل.

ولقد نستطيع أن نتكلم بمصطلحات نفسية عن اختيار مع الحياة أو ضدها، وعن بديل جذري: إننا لنجد نصوصاً بهذا المعنى. وإنها نصوص تجعلنا نفكر بمتصور فلسفي لحرية الاختيار، وإن هذا ليكون مثلاً في تثنية الاشتراع «Le Deutéronome»: «سآخذ السماء و الأرض شاهداً ضدكم: إني لأقترح عليك الحياة أو الموت، البركة أو اللعنة. اختر إذن الحياة، لكي تحيا أنت وذريتك، محباً يهوا إلهك، وسامعاً صوته، ومتعلقاً به...» (20 ـ 19، 30 Deut). ويعد تبشير المعمدان، وتبشير يسوع بالأحرى، نداء يستلزم قراراً، ويمكن تسجيل هذا القرار في البديل: إما... وإما... وإننا لنعلم الاستخدام الذي تم من كيركغارد إلى بولتمان لموضوع القرار الوجودي. ولكن لم يكن التأويل الوجودي للتوراة يقظاً كفاية لخصوصية هذا الاختيار. ولربما كان يسم تفريغاً دقيقاً للبعد الأخروي وعودة إلى فلسفة للحاضر الأبدي. وثمة مخاطرة كبرى، على كل حال، في اختزال المضمون الغني للأخرويات إلى نوع من فورية القرار الحاضر، وذلك على حساب الوجوه الزمانية، و التاريخية، و

المشتركة بين جماعة، و الكونية، المتضمنة في رجاء القيامة. فإذا أردنا أن نفحص بمصطلحات نفسية ملائمة الحرية تبعاً للأمل، فيجب أن نتكلم، مع كيركغارد أيضاً، عن الشغف بالممكن، و الذي يحتفظ في صيغته بسمة المستقبل التي يضعها الوعد على الحرية. ويجب، بالفعل، استخلاص كل النتائج، من أجل تأمل في الحرية، وفي الأطروحة المضادة لمولتمان بين دين الوعد ودين الحاضر، وإطالة النقاش مع أديان الشرق المشددة على الظهور من خلال مناقشة مع الهيلينيستية كلها، بما أن هذه تصدر عن الاحتفال البارمينيدي لـ «إنه يكون». وإذا كان هذا، فليس الاسم هو الذي يجب معارضته حينئذ مع الوثن، ولكن الـ «إنه يأتي» من الكتابة إلى «إنه يكون» من قصيدة بارمينيد. وسيفصل هذا الخط من القسمة من الآن فصاعداً تصورين من تصورات الزمن، كما سيفصل، من خلالهما، بين تصورين للحرية. وتستدعي العبارة البارمينيدية. «إنه يكون» أخلاقاً للحاضر الأبدي. و لا تجد هذه الأخلاق دعماً إلا في التناقض المستمر بين الانفصال، والاقتلاع من الأشياء العابرة، والمسافة، والمنفى في الأبدي من جهة، وبين القبول من غير تحفظ بنظام الكل. وتمثل الرواقية من غير شك التعبير الأكثر اكتمالاً لأخلاق الحاضر هذه. فالحاضر، بالنسبة إلى الرواقية، هو زمن الخلاص الوحيد. فالماضي والمستقبل قد ضرب عليهما فقدان للثقة متعادل بينهما. وفي الوقت عينه فإن الرجاء قد وضع إلى جانب الخوف، وكأنه بلبلة، واضطراب، ينبثق عن رأي نقضه ممكن، يتعلق بالشرور الوشيكة الحدوث أو التي ستحدث. وستقول أيضاً الحكمة السبينوزية Nec spe - nec metu ولعل اليوم ما يوجد من نزعة سبينوزية في الفلسفة المعاصرة تقودنا إلى هذه الحكمة نفسها للحاضر، وذلك من خلال الشك، والهداية، وإزالة الوهم. ويتكلم نيتشه عن عشق القدر، ويتلفظ بالنعم الخالدة للوجود. ويعيد فرويد إدخال القدر الضروري L'ananké التراجيدي في مبدأ الواقع. ويعد الأمل متعارضاً تماماً، بوصفه شغفاً من أجل الممكن، مع أولوية الضرورة هذه. إذ إن له ارتباطاً وثيقاً مع الخيال، بما إن الخيال هو قدرة الممكن، وهو استعداد الكائن للجديد جذرياً. فالحرية تبعاً للأمل، و المعبر عنها بعبارات نفسية، ليست شيئاً آخر غير هذا الخيال الخلاق للممكن.

ولكن يمكننا أن نتكلم أيضاً بعبارات أخلاقية وأن نشير إلى سمته في الطاعة، وفي الإصغاء. فالحرية اتباع. وإن القانون، بالنسبة إلى إسرائيل القديمة، هو الطريق الذي يقود من الوعد إلى الإنجاز. فالتحالف، و القانون، و الحرية، بما هم سلطة طاعة أو عصيان، تغدو وجوهاً مشتقة من الوعد. فالقانون يفرض ما يقترحه الوعد. وهكذا، فإن الوصايا تمثل الوجه الأخلاقي للوعد. وبالتأكيد، فإن هذه الطاعة، لن تعود مسجلة، مع القديس بولس، بعبارات القانون. ذلك لأن الطاعة للقانون لم تعد علامة فعالية الوعد، بل أصبحت القيامة.

وثمة أخلاق جديدة، مع ذلك، تسم صلة الحرية بالأمل. وهذا ما يسميه مولتمان أخلاق الإرسال. فالميعاد يغطي الرسالة. ولقد نجد في الإرسال أن الاضطرار الذي يستخدم الحاضر، يصدر عن الوعد، ويفتح المستقبل. ولكن الإرسال يعني تحديداً شيئاً آخر غير أخلاق الواجب. وكذلك، فإن شغف الممكن يعني شيئاً آخر غير الاعتباطي. وتعد المعرفة العملية للرسالة غير منفصلة عن تفكيك علامات الخلق الجديد، وعن سمة الميل إلى البعث، كما يقول ذلك أيضاً مولتمان.

هكذا سيكون المعادل الأخلاقي للأمل: لقد كان الإرسال هو المعادل النفسي كما كان الشغف بالنسبة إلى الممكن.

وتبعدنا هذه السمة الثانية للحرية تبعاً للأمل أكثر مما أبعدتنا السمة الأولى للتأويل الوجودي، المتمركز جداً على القرار الحاضر. وما كان ذلك إلا لأن لأخلاق الإرسال إسهامات جماعية مشتركة، وسياسية، بل وكونية كذلك، حتى إن القرار الوجودي، المتمركز في الداخل الشخصي، يميل إلى إخفائها. ولذا، فإن الحرية المنفتحة على الإبداع الجديد لتكون بالفعل أقل تمركزاً على الذاتية، وعلى الأصالة الشخصية، من تمركزها على العدل الاجتماعي و السياسي. وإنها لتستدعي مصالحة، تطلب هي نفسها أن تتسجل في خلاصة كل شيء.

ولكن هذين الوجهين، النفسي و الأخلاقي السياسي، من وجوه الحرية

تبعاً للأمل يمثلان التعابير الثانية لنواة معنى يعد بدقة مركزاً لإعلان الحرية. وهو المركز الذي حاولنا، منذ قليل، أن نجري معه مقاربة فلسفية.

سأقول ما يلي: تعني «الحرية المسيحية» - إذا أخذنا ثانية عنوان لوثر- الانتماء وجودياً إلى نظام البعث. وهذا هو العنصر الخصوصي. وإنه ليستطيع أن يعبر عن نفسه في مقولتين، كنت قد اشتغلت عليهما وفكرت فيهما عدداً من المرات. وإنهما ليربطان تحديداً الحرية بالأمل: مقولة «على الرغم من...» ومقولة «كم أكثر». وإنهما ليمثلان الوجه والقفا في كل من «حر في...» و«حر من أجل...»، كما هي الحال عند لوثر.

و السبب لأن عبارة «على الرغم من...» هي «حر في...»، ولكن تبعاً للأمل، وعبارة «كم أكثر» هي «حر من أجل...» تبعاً للأمل أيضاً.

«على الرغم من» ماذا؟ فإذا كان البعث هو بعث بين الموتى، فإن الأمل كله و الحرية كلها كائنتان على الرغم من الموت. وهنا تكون الفجوة التي تجعل من الخلق الجديد «خلقاً من لا شيء». وتعد هذه الفجوة جد عميقة إلى درجة أن هوية المسيح المنبعث، يسوع المصلوب تمثل السؤال الكبير للعهد الجديد. و ليست هذه الهوية هوية متطابقة أكيدة. فالتجليات لا تعلمها، ولكن الذي يعلمها هو كلام المنبعث فقط: «إنه أنا، بالذات». ويبشر الإعلان به بوصفه خبراً سعيداً: «إن رب الكنيسة الحي هو عينه يسوع المصلوب». وإن لقضية الهوية نفسها معادلها في الأناجيل الأربعة: كيف نحكي البعث؟ هذا جيد! إننا لا نحكيه بالمعنى الدقيق للكلام. فالانقطاع في الحكاية هو الانقطاع نفسه في الإرشاد. ويوجد، بالنسبة للقصة أيضاً، فجوة بين الصليب وظهور المبعوث: يمثل القبر الفارغ عبارة هذه الفجوة.

فماذا يعني كل هذا بالنسبة إلى الحرية؟ سيحمل كل أمل من الآن فصاعداً علامة الانقطاع نفسها بين من يذهب إلى الموت ومن ينكر الموت. ولهذا، فإنها تناقض الواقع الحالي. ويعد الأمل، بما إنه أمل في البعث، التناقض الحي لهذا الذي تصدر عنه والموضوع تحت علامة الصليب والموت. و تبعاً لتعبير

رائع من تعابير المصلحين: «إن مملكة الله مستترة تحت نقيضها، الصليب». فإذا كان الرابط بين الصليب والبعث يتبع نظام المفارقة وليس نظاماً للتوسط المنطقي، فإن الحرية تبعاً للأمل لم تعد حرية فقط بالنسبة إلى الممكن، ولكنها، على نحو أكثر عمقاً أيضاً، حرية من أجل تكذيب الموت، وحرية من أجل تفكيك علامات البعث تحت المظهر المعاكس للموت.

ولكن تحدي الموت هو بدوره الوجه المقابل أو المقلوب لحيوية الحياة، ولمنظور التنامي، الذي عبر عنه القديس بولس منذ قليل بـ «كم أكثر». وإني لألتقي هنا فكرتي السابقة حول تأويل أسطورة العقاب. وإذا كان هذا هكذا، فإني عارضت عندها منطق التعادل، الذي هو منطق العقاب بامتياز، بمنطق الوفرة: «ولكن الأمر ليس سواء بالنسبة إلى العطاء كما هو بالنسبة إلى الزلة. فإذا كان بسبب زلة واحد قد ماتت الكثرة، فكم بالأحرى كثيراً وفرت نعمة الله وعطيته للكثيرين بالنعمة التي لإنسان واحد يسوع المسيح... لأنه إذا كان الموت، بسبب خطأ إنسان واحد، قد هيمن بسبب هذا الإنسان الواحد، فبالأحرى كثيراً النائلون وفور النعمة والعطية والبر سيملكون في الحياة بواحد هو يسوع المسيح... ولقد دخل الناموس، لكي تكثر الزلة. ولكن حيث كثرت الخطيئة طفحت النعمة (الرسالة إلى أهل رومية» (Rom. 12,5 - 20) وإن هذا المنطق للزيادة و للتفريط هو جنون الصليب كما هو جنون حكمة القيامة. ولقد تعبر هذه الحكمة عن نفسها في «اقتصاد للوفرة»، والذي يجب تفكيكه في الحياة اليومية، وفي العمل، وفي أوقات الفراغ، و في السياسة، وفي التاريخ الكوني. فأن يكون المرء حراً، فهذا يعني بأن يشعر أنه ينتمي إلى هذا الاقتصاد وأن يعرف ذلك، وأن يكون في هذا الاقتصاد كما لو أنه «في بيته». وأما عبارة «على الرغم من» التي تجعلنا مستعدين للدحض، فهي الوجه المقلوب فقط، ووجه الظل، والوجه المبتهج لعبارة «كم بالأحرى أكثر»، و التي عن طريقها تشعر الحرية بنفسها، وتعرف نفسها، وتتواطؤ مع طموح الخلق كاملاً لخلاص البشر.

ويتسع البعد أكثر مع هذه السمة الثالثة بين التأويل الأخروي للحرية و

التأويل الوجودي الذي يوثق عراها بتجربة القرار الحاضر، و الداخلي، والذاتي. وللحرية، تبعاً لرجاء القيامة، تعبير شخصي، وهذا أكيد، ولكن بالإضافة إلى ذلك، فلها تعبير مشترك بين الجماعة، وتاريخي، وسياسي. وإنه ليكون بحجم توقع البعث الكوني.

ويجب الآن البحث عن مقاربة فلسفية، انطلاقاً من هذه النواة لإعلان الأمل و الحرية.

2 ـ مقاربة فلسفية للحرية تبعاً للرجاء

أنا إذ أبدأ المهمة الخاصة بالفيلسوف، فإني أريد أن أذكِّر بما قلته في المدخل بخصوص المقاربة في الخطاب الفلسفي لإعلان الأمل. ولقد قلت إن استخدام هذه المقاربة يعد عملاً للإصغاء وعملاً مستقلاً في الوقت نفسه، وفكراً لـ. . . وفكراً حراً.

فكيف يكون هذا ممكناً؟

يوجد، كما يبدو، في إعلان الأمل تجديد للمعنى ومطلب للإدراك بآن واحد. وإنهما ليدعان في الوقت نفسه البعد ومهمة المقاربة.

وثمة تجديد للمعنى، يشير إليه مولتمان وذلك إذ يجعل الوعد معارضاً للوغوس اليوناني. ولذا، فإن الأمل يبدأ بوصفه «غير منطقي». فهو ينبثق من خلال نظام مغلق. وهو يفتتح درباً للوجود وللتاريخ. إنه شغف من أجل الممكن، وإرسال ونزوح، وتكذيب لواقع الموت، ورد من وفرة المعنى الزائدة على وفرة عدم المعنى. وثمة علامات كثيرة لخلق جديد يأخذنا جديده، حقيقة، على حين غرة. ويعد الأمل في انبثاقه «أشكالاً»، ليس لنقص فيه، ولكن لإفراط في المعنى. ألا إن البعث ليفاجئ بما إنه كثير إزاء الواقع الذي هجره الله.

ولكن إذا كانت هذه الجدة لم تفسح المجال للتفكير، فإن الأمل، مثل الإيمان، سيكون صرخة، ووميضاً خاطفاً. وإنه لن يكون ثمة علم للآخرة، ولا

نظرية للأشياء الأخيرة، وذلك إذا لم تبن جدة الجديد عن نفسها في استئناف غير محدود للعلامات، وإذا لم تفحص نفسها في تأويل جدي يفصل من غير توقف الأمل عن اليوتوبيا. وكذلك أيضاً، فإن تفسير الأمل بوساطة الحرية، تماماً كما جئنا على إجماله، ليعد طريقة للتفكير تبعاً للأمل. ويجب على الشغف بالممكن أن يتشابك مع الميول الواقعية، كما يجب على الإرسال أن يتشابك مع تاريخ حكيم، و على الوفرة مع علامات البعث في كل مكان حيث تستطيع أن تفكك فيه. ويجب على البعث إذن أن ينشر منطقه الخاص الذي يُفشل منطق التكرار.

لا يمكننا أن نكتفي إذن بالتعارض غير الجدلي للوعد وللوغوس اليوناني. ولا يمكننا أن نبقى هنا، و إلا فإننا لن نستطيع أن نقول، مع اللاهوتي نفسه، spero ut intelligam الأمل ثم العقل.

ولكن أي ذكاء؟

اقترحت في نهاية المدخل، اتجاهاً ممكناً للبحث وأنا أقول: إن خطاب الفيلسوف حول الحرية، والذي يجعل من نفسه قريباً من الإعلان، كما يجعل من نفسه موازياً له، إنما هو خطاب الدين في حدود العقل البحت.

ترن الجملة بالكانتية كما هو أكيد. وإنها لتعلن عن لونها. ولكن الكانتية التي أريد أن أقدمها الآن هي، وبشكل مفارقة، محتاجة إلى الصنع أكثر من حاجتها إلى التكرار. وإنها ستكون شيئاً يشبه كانتيسة ما بعد الهيجيلية، وذلك لكي نستعير من إريك فيل تعبيراً يبدو بأنه ينطبق على نفسه.

سأحمل المفارقة على عاتقي، وذلك لأسباب فلسفية و لاهوتية.

الأسباب الفلسفية بداية: يأتي هيجل زمانياً بعد كانت. ولكننا نحن القراء المتأخرين، سنذهب من الواحد إلى الآخر. إذ إن هيجل قد غلب فينا شيئاً من كانت. ولكن ثمة شيء من كانت، كان قد غلب هيجل، وذلك لأننا نعد نحن أيضاً، وعلى نحو جذري، ما بعد هيجيليين كما إننا ما بعد كانتيين. وفي رأيي، فإن هذا التبادل هو الذي ما زال يبني اليوم الفلسفة. ولهذا، فإن المهمة

تقتضي أن نفكر فيهما على الدوام بشكل أفضل، وأن نفكر فيهما معاً، و الواحد ضد الآخر، والواحد من خلال الآخر. وحتى لو أننا قد بدأنا نفكر بشيء آخر، فإن هذا «التفكير بكانت وهيجل على نحو أفضل» ينتمي، على نحو ما، إلى هذا «التفكير بشكل مختلف عن كانت وعن هيجل».

هذه تأملات «حقبية» داخلية في الفلسفة، وإنها لتلتحق بنظام آخر للتفكير يتعلق بما سميته المقاربة، والوضع بقرب. وتثير هذه المجاورة للفكرة الإعلانية، كما يبدو لي، «تأثيرات للمعنى» على مستوى الخطاب الفلسفي نفسه، وإنها لتأخذ غالباً صورة تفكيك وإعادة سبك للأنساق. وكذلك، فإن لموضوع ألأمل تحديداً، فضيلة مشققة إزاء الأنساق المغلقة وسلطة تعيد تنظيم المعنى. ومن هنا، فإنه يميل إلى التبادل و الاستبدال اللذين اقترحتهما منذ قليل.

وإني لأرى إذن أن تغيير البنى الإدراكية بسواها، وهي بنى عفوية لذاكرتنا الفلسفية، كما أرى أن تغيير البنى الإدراكية التي تصدر عن الصدمة حال عودتها من إعلان الأمل إلى الإشكالية الفلسفية وإلى بنى خطابها، لتذهب مجتمعة في الفكرة الكانتية لما بعد الهيجيلية.

إن الطريق الذي أقترح سبره يفتحه التمييز المهم الذي أقامته الفلسفة الكانتية بين الفاهمة و العقل. ويخفي هذا الانزياح طاقة من المعنى الذي أريد أن أبين ملاءمته مع عقل وفيٍّ ومنتظر. فكيف يكون هذا؟ إن هذا ليكون جوهرياً من خلال وظيفة الأفق التي يضطلع بها العقل في بناء المعرفة و الإرادة. ولقد يعني هذا أني أحيل مباشرة إلى جدلية النقدين الكانتيين: جدلية العقل النظري، وجدلية العقل العملي. فإن كان لدينا فلسفة للحدود، و التي هي في الوقت نفسه مطلب عملي للتجميع، فهذا هو في رأيي الضامن الفلسفي لإعلان الأمل، و هو المقاربة الفلسفية الأكثر التصاقاً بالحرية تبعاً للأمل. وتمثل الجدلية، بالمعنى الكانتي، في رأيي جزءاً من الكانتية، الذي لم يقاوم فقط النقد الهيجلي، ولكن الذي انتصر على الهيجيلية كلها.

وبالنسبة إلي، فإني سأترك للنقد الهيجلي من غير ندم أخلاق الواجب. فلقد بدا لي بالفعل أن هيجل قد وسمه بشكل معقول بأنه فكر مجرد، وبأنه فكر للفاهمة. وإني سأوافق عن طيب خاطر مع «الموسوعة» ومع «مبادئ فلسفة الحق» بأن «الأخلاق» الشكلية تمثل جزءاً فقط من مسار أكثر سعة، إنه جزء إنجاز الحرية. (مقدمة لـ «مبادئ فلسفة الحق»، فقرة 4). وإن تحديد فلسفة الإرادة بهذه العبارات التي هي هيجيلية أكثر مما هي كانتية، لا يبدأ بشكل الواجب و لا ينتهي به. فهذه الفلسفة تبدأ بمواجهة الإرادة بالإرادة، وذلك بخصوص أشياء يمكن أن تكون مناسبة. ففتحها الأول ليس الواجب، ولكنه العقد، وباختصار فإنه الواجب المجرد. ولذا، فإن اللحظة الأخلاقية تتمثل فقط في لحظة الفكر غير المتناهي، وفي لحظة الاستبطان، التي تحدث الذاتية الأخلاقية. ولكن معنى هذه الذاتية لا يكون في التجريد لشكل منفصل، بل يكون في التكوين اللاحق للمجموعات المحسوسة: العائلة، الجماعة الاقتصادية، والجماعة السياسية. وإننا لنتعرف هنا» حركة «الموسوعة» و«مبادئ فلسفة الحق»: حركة من منطقة الحق المجرد إلى منطقة الأخلاق الذاتية والمجردة، ثم إلى منطقة الأخلاق الموضوعية والمحسوسة. وتعبر فلسفة الإرادة هذه كل مستويات الموضوعية، والكونية، والإنجاز. وإنها لتمثل في نظري فلسفة للإرادة)، وإن هذا ليكون أكثر من تحديد الإرادة عن طريق شكل الأمر في الفلسفة الكانتية. وإن عظمة هذه الفلسفة إنما تعود إلى تنوع القضايا التي تمر فيها وتحلها: وحدة الرغبة والثقافة، ووحدة علم النفس و السياسة، ووحدة الذاتي والكوني. ولقد تم فيها الاضطلاع بكل فلسفات الإرادة واحتواؤها، وذلك منذ أرسطو إلى كانت. ولذا، فإن هذه الفلسفة العظيمة تمثل بالنسبة إلي، مخزوناً لا ينضب من الوصف والتوسطات. وإنه لمخزون لم تنضبه بعد. ومن هنا، فإنه لا يمكن للاهوت للأمل إلا أن يتحاور معها، وذلك لأن إنجاز قريب منها.

ويبقى كانت مع ذلك. بل إنه، أكثر من ذلك، يتجاوز هيجل من وجهة نظر معينة. وهي وجهة نظر تمثل الجوهري تحديداً بالنسبة إلى حوارنا الحاضر

بين لاهوت الأمل و فلسفة العقل. وإن هيجل الذي أرفضه هو هيجل الاستعادي، هيجل الذي لا يرافق فقط جدلية العقل، ولكنه هيجل الذي يبتلع كل العقلانية في المعنى الذي حدث من قبل. وتبدو لي نقطة الاختلاف بين العقل الوفي و المنتظر وبين هيجل بوضوح عندما أعيد قراءة النص الشهير الذي ينهي مقدمة «مبادئ فلسفة الحق»: «ولكي نقول كلمة أيضاً حول الزعم بتعليم كيف يجب أن يكون العالم، فإننا نلاحظ على كل حال أن الفلسفة تأتي دائماً جد متأخرة. فهي تبدو فقط، بما هي تفكير في العالم، عندما يكون الواقع قد أنجز مساره التكويني وأنهاه. فما يعلمه المفهوم، فإن التاريخ يظهره مع الضرورة نفسها. ولذا، فإن المثالي يظهر في مواجهة الواقع من خلال نضج الكائنات، وكذلك بعد أن يكون قد أحاط بالعالم نفسه في جوهره، وأعاد بناءه على شكل إمبراطورية من الأفكار. وعندما ترسم الفلسفة تدرجها في الرمادي، فإن تجلياً من تجليات الحياة ينهي شيخوخته. ولقد لا نستطيع أن نعيد إليها الشباب ذهاباً من رمادي إلى رمادي، ولكن نستطيع فقط أن نعرفها. وليس إلا في بداية الغسق تبدأ بومة مينيرف طيرانها».

«تأتي الفلسفة دائماً جد متأخرة». الفلسفة، من غير ريب. ولكن ماذا عن العقل؟

وإن هذا السؤال هو الذي يرسلني من هيجل إلى كانت، كانت الذي لا يغرق مع الأخلاق الآمرة، مع كانت الذي، بدوره، يفهم هيجل. ولقد قلت هذا، إنه كانت الجدلية، كانت الجدليتين.

و السبب لأن كل جدلية منهما تنجز الحركة نفسها، وتحفز الانزياح نفسه، وذلك إذ تنشئ التوتر الذي يجعل من الكانتية فلسفة للحدود وليس فلسفة للنسق. ويقرأ هذا الانزياح منذ التمييز الأول و الحاسم بين Denken. أو فكر الذي بلا شرط، وبين L'Erkennen ، أو الفكر بوساطة الأشياء، الصادر من الشرطي إلى الشرطي. وتنتج الجدليتان عن هذا الانزياح البدئي بين الـDenken والـL'Erkennen. ويولد أيضاً مع الجدليتين السؤال الذي يحرك فلسفة الدين: ما هو المسموح إلى أن آمله؟ إنه هذه المتتالية: جدلية العقل المحض -

جدلية العقل العملي ـ فلسفة الدين التي يجب ملاحظتها الآن.

تعد المتتالية الأولى ضرورية بالنسبة إلى الثانية والثالثة، و السبب لأنها تدخل نقد الوهم المتعالي إلى قلب فكر غير المشروط، وهو نقد ضروري بالنسبة إلى العقل المنتظر. ويمثل ميدان الأمل بصورة جد دقيقة امتداداً لمنطقة الوهم المتعالي.

إنني أرجو، هنا حيث أخطئ بالضرورة، وذلك إذ أصوغ مواضيع مطلقة: أنا، الحرية، الله. وبهذا الخصوص، فإننا لم نشر بما فيه الكفاية إلى أن نقد المغالطة المنطقية للذاتية هو مهم أيضاً مثل نقد تناقض الحرية، ومثل نقد براهين وجود الله بكل تأكيد. ولذا، فإن سفسطات جوهرية الضمير «أنا» تسمح حتى اليوم بوجود تقارب خاص مع النقد النيتشوي و الفرويدي للذات. وإن الأمر لا يكون من غير أهمية أن نعثر على جذرها الفلسفي ومعناه في الجدلية الكانتية. فهذه قد أدانت مقدماً كل ادعاء يضع الدوغما فوق الوجود الشخصي ووجود الشخص. فالشخص لا يظهر إلا في الفعل العملي لمعاملته كغاية وليس فقط كوسيلة. ويعد المفهوم الكانتي للوهم المتعالي، المطبق على الموضوع الديني بامتياز، ذا خصوبة فلسفية لا تنضب. فهو يؤسس نقداً يختلف اختلافاً جذرياً عن نقد فويرباخ أو نقد نيتشه: وبسبب وجود فكر شرعي لغير المشروط فإن الوهم المتعالي ممكن. فهذا الوهم المتعالي لا يصدر عن إسقاط الإنساني في الإلهي، ولكنه، على العكس من ذلك، يصدر من امتلاء فكر غير المشروط تبعاً لطريقة الموضوع التجريبي. ولهذا، فإن كانت يستطيع أن يقول: ليست التجربة هي التي تحد العقل، و لكن العقل هو الذي يحد ادعاء الحساسية في توسيع معرفتنا التجريبية، والظاهراتية، والزمكانية، لتشمل نظام الشيء في ذاته (النومين).

وتعد هذه الحركة كلها - فكر الغير مشروط، الوهم المتعالي، نقد الأشياء المطلقة - جوهرية بالنسبة إلى عقل الأمل. وإنها لتشكل بنية للاستقبال، حيث يمكن في إطارها إعادة تناول وصف العصر ما بعد الهيجلي و التنديد به. والفلسفة الكانتية تخرج أغنى منه. ولكن الإلحاد، في مقابل ذلك، عندما تأخذه

الفلسفة الكانتية للوهم المتعالي على عاتقها، فإنه ينسلخ من وهم آخر - من وهمه: الوهم الأنتروبولوجي.

ماذا تضيف من جديد «جدلية العقل العملي؟» إنها تضيف بشكل جوهري انتقالاً للإرادة مما يمكن أن نسميه بنية الإنجاز للعقل المحض. وتخص هذه المرحلة الثانية، على نحو أكثر قرباً، نظرتنا المتأملة بعقل الأمل. وبالفعل، فإن «جدلية العقل العملي» لا تضيف شيئاً إلى مبدأ الأخلاق الذي من المفترض أن يكون الأمر الشكلي قد حدده. وإنها لا تضيف شيئاً أكثر إلى المعرفة بواجبنا مما تضيفه «جدلية العقل المحض» إلى جدلية العالم. بيد أن ما تعطيه لإرادتنا، إنما هو بشكل جوهري هدف (الخير الأسمى). وإن هذا الهدف لهو التعبير على مستوى الواجب، و الطلب الذي يشكل العقل المحض في استعماله النظري و العملي. فالعقل «يطلب الكلية المطلقة للشروط من أجل مشروط ما» (بداية «جدلية نقد العقل العملي»). وتأخذ فلسفة الإرادة، في الوقت نفسه، معناها الحقيقي: إنها لا تستنفد نفسها في علاقة القاعدة الذاتية والقانون، و علاقة الاعتباطي و الإرادة. ويظهر بعد ثالث: إنه اعتباطي - قانون ـ هدف الكلية. وما تكتسبه الإرادة هكذا، فإن كانت يسميه «الشيء الكلي للعقل العملي المحض». وإنه ليقول أيضاً: «الكلية غير المشروطة لشيء العقل العملي المحض، أي للإرادة المحضة». فأن يطبق عليها الاسم القديم «الخير الأعظم»، فإنه يجب أن لا يخفى عنا جدة الإجراء: يعد مفهوم الخير الأعظم مصفى من كل تأمل بواسطة نقد الوهم المتعالي والذي تقيسه كلية إشكالية العقل العملي، أي الإرادة. وهذا هو المفهوم الذي من خلاله يتم التفكير «بتتمة الإرادة». وإنه ليأخذ إذن على وجه الدقة مكان المعرفة الهيجيلية المطلقة. فهو لا يسمح تحديداً بأي معرفة، ولكنه يسمح بطلب له علاقة ما مع الأمل، كما سنرى ذلك فيما بعد. ولكن كان لدينا من قبل بعض الأحاسيس التي جاءنا بها الدور الذي تضطلع به فكرة الكلية. فالسامي تعني ليس فقط الأعلى (غير التابع)، ولكن التام والمنتهي. بيد أن هذه الكلية ليست أمراً معطى، ولكنها أمر مطلوب. وإنها لا يمكن أن تكون معطاة، ليس فقط لأن نقد الوهم المتعالي

يصاحبها من غير توقف، ولكن لأن العقل العملي، في جدليته، يشكل تضاداً جديداً. فما تطلبه بالفعل هو أن تضاف السعادة إلى الأخلاق. وما تطلبه هكذا لكي يضاف إلى موضوع هدفها، فيكون به كلياً، هو ما كانت قد استبعدته عن مبدئها، وذلك لكي يكون محضاً.

ولهذا، فإن ضرباً جديداً من الوهم صار يصاحبها، ليس نظرياً أيضاً، ولكنه عملي، إنه وهم اللذة البارعة، و التي تعيد إدخال فائدة ما إلى الكلية، متخذة من السعادة عذراً لذلك. وإنني لأرى في فكرة تضاد العقل العملي، بنية ثانية للاستقبال من أجل نقد الدين. وهي مطبقة، على نحو خاص، على وجوهه الغرزية، كما هي الحال عند فرويد. وأما كانت فهو يعطي الوسيلة للتفكير بهذا النقد للذة في الدين - المكافأة، المواساة، إلى آخره - وذلك عن طريق جدلية مضغوطة جداً حيث تتواجه فيها اللذة، والمتعة، والاكتفاء، و الرضى، و الغبطة، ومنذئذ، فإن تواصل الأخلاق و السعادة، يجب أن يبقى تركيباً متعالياً، ووحدة للأشياء المختلفة، و«المتميزة خصوصاً». وهكذا، فإن معنى الغبطة لا يقترب منه فلسفياً إلا عن طريق فكرة الوصل غير التحليلي بين عمل الإنسان و الرضى القابل لإتمام الرغبة التي تشكل وجوده. ولكن هذا الوصل، بالنسبة إلى الفيلسوف، ليس أمراً غير رشيد، حتى ولو كان هذا الوصل لا تستطيع أن تنتجه إرادته. ويمكنه، كذلك، أن يقول بفخر: «إنه لمن الضروري، بشكل قبلي (أخلاقياً) إنتاج الخير الأعظم عن طريق حرية الإرادة. ويجب على شرط إمكان وجود الخير الأعظم إذن أن يستند بشكل مطلق إلى مبادئ معرفية قبلية» («نقد العقل العملي، الجدلي». تر. ف. ص122).

هذه هي المقاربة العقلانية الثانية للأمل: إنها تقيم في هذا الوصل الضروري و غير المعطى مع ذلك، ولكن المطلوب فقط، و المنتظر بين الأخلاق و السعادة. و لا يوجد أحد مثل كانت يعرف معنى السمة المتعالية لهذا الوصل، وهذا، على عكس كل الفلسفة اليونانية التي يقف إزاءها وجهاً لوجه، مستبعداً الأبيقوريين والرواقيين: السعادة ليست عملنا: إنها تنهيه بزيادته.

وأما المقاربة الثالثة للأمل، فهي مقاربة الدين نفسه، ولكنها مقاربة الدين

في حدود العقل البحت. ولقد قرب كانت بوضوح الدين من السؤال: «ماذا أستطيع أن آمل؟» وأنا لا أعرف أية فلسفة أخرى قد حددت الدين بشكل مطلق عن طريق هذا السؤال. ويولد هذا السؤال في النقد وخارجه في الوقت نفسه.

يولد السؤال في النقد بوساطة «بدهيات» مشهورة. ويولد خارج النقد بوساطة دورة للفكر حول الشر الجذري. فلنفهم هذا التسلسل الجديد. فهو قلما يكون اختياراً. ولذا، فهو يحتوي وحده الاشتراك النهائي للحرية في الأمل - وهو اشتراك دار حوله معظم تأملنا في جزئه الأول.

«البدهيات» بادئ ذي بدء. إنها، كما نعلم، معتقدات ذات سمة نظرية - تحيل إلى موجودات ـ ، ولكنها تتعلق بالعقل العملي ضرورة. وقد كان يمكن لهذا المقام أن يكون فضيحة لو لم ننشئ بشكل مسبق مقام العقل العملي نفسه في جزئه الجدلي. ويعد العقل النظري، بما هو هكذا، بدهية، بدهية لإتمام، ولإنجاز كامل. وتشارك البديهات إذن في مسار الكلية الذي تحركه الإرادة من خلال هدفها النهائي. وإنها لتدل على نظام الأشياء القادمة و التي نعرف أن ننتمي إليها. فكل بدهية تدل على لحظة من لحظات التأسيس، أو في أحسن الأحوال، فإنها تدل على لحظة من لحظات التكوين، و على الكلية التي تحتاج إلى الصنع في ذاتها. وإننا لا نفهم منها إذن الطبيعة الفعلية، وذلك إذا رأينا فيها التكوين الماكر للأشياء المتعالية التي ندد «نقد العقل المحض» بطابعها الوهمي. وتعد البدهيات تعيينات نظرية، بكل تأكيد، ولكنها تتناسب مع البدهية العملية التي تكوّن العقل المحض بما إنه مطلب للكلية. ويجب على التعبير نفسه و الخاص بالبدهية أن لا يضل. فهو يفصح على المستوى الإبيستيمولوجي وفي لغة الصياغة، عن السمة «الافتراضية» للاعتقاد الوجودي الذي يحويه مطلب الإتمام، الكلية التي تشكل العقل العملي في نقائه الجوهري. وسيحفظ نقد الوهم المتعالي البدهيات المناسبة للأبد من الانحراف نحو «التعصب» ونحو «الجنون الديني». عن طريق نقد الوهم المتعالي ذلك لأن هذا النقد يضطلع إزاءها بدور «موت الإله» موتاً نظرياً. وتتكلم البدهيات على طريقتها عن «إله قائم من بين الموتى». ولكن طريقتها هي طريقة الدين في حدود العقل فقط.

وإنها لتعبر عن الاشتراك الوجودي الأدنى ذي الهدف العملي، كما تعبر عن القصد Absicht الذي لا يستطيع أن يتحول إلى حدس عقلاني. وإن «التوسع» و «النمو» اللذين تعبر عنهما لا يمثلان توسعاً في المعرفة والتعرف، ولكنهما يمثلان «انفتاحاً» (نقد العقل العملي. تر. ف. ص144). ويمثل هذا الانفتاح المعادل الفلسفي للأمل.

وتبدو هذه السمة الخاصة «بالبدهيات» بوضوح إذا قمنا بتعدادها انطلاقاً من الحرية وليس من الخلود أو من وجود الله. فالحرية هي، بالفعل، المحور الحقيقي لنظرية البدهيات. وأما المحوران الآخران فهما يمثلان على نحو من الأنحاء التتمة أو التوضيح. ولقد نندهش أن تجعل الجدلية من الحرية بدهية، بينما الواجب كان قد جعلها كذلك من قبل، وإنها كانت قد صيغت بوصفها استقلالاً في إطار «تحليلة العقل العملي». ولكن الحرية التي تصبح بدهية هكذا، ليست هي نفسها ذات الحرية التي برهن الواجب عليها. فالحرية التي انتهت إلى أن تصبح بدهية، هي تلك التي نبحث عنها هنا. وهي لها علاقة لصيقة مع الأمل، كما سنرى. فماذا يقول كانت عن الحرية بما هي موضوع لبدهية العقل العملي؟ إنه يسميها «الحرية المعتبرة إيجابياً (بوصفها سببية لكائن، وبما إنها تنتمي إلى عالم المعقولات)» (مرجع سابق. ص142). وثمة سمتان تميزان هذه الحرية التي أصبحت بدهية. أولاً، إنها حرية فعلية، حرية «تستطيع»، وإنها حرية تناسب «هذه الإرادة الكاملة لكائن عاقل يمتلك في الوقت نفسه القدرة الكلية». إنها الحرية التي تستطيع أن تكون الإرادة الطيبة. وإنها لحرية إذن تأخذ من «الواقع الموضوعي». وإذا لم يكن للعقل العملي سوى الفكرة عنها، فإن العقل العملي يجعل وجودها بدهية، بما هي بدهية السببية الحقيقية. وسنرى بعد قليل كيف أن قضية الشر تتمفصل في هذه النقطة من الواقع الفعال. ومن جهة أخرى، فإنها حرية تنتمي إلى. . .، كما إنها عضو في. . .، وإنها لتشارك. ولن يفوتنا أن نقارب هذا الوجه الثاني من وجوه الحرية التي أصبحت بدهية من بدهيات الصيغة الثالثة، و التي تعطيها «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» عن الأمر المطلق. وإن كانت إذ يتكلم عن «السيطرة

الممكنة للغايات»، فإنه يجعلنا نلاحظ أن هذه الصيغة، التي تأتي من المرتبة الثالثة،تتوج تقدماً في الفكر يذهب من وحدة المبدأ، أي من الضابطة الكونية الوحيدة، إلى تعددية موضوعاته، أي الأشخاص الذين ينظر إليهم بوصفهم غاية - «ومن هنا إلى الشمولية أو مجمل النسق» (ص 164). وإن هذه القدرة على الوجود، إذ تنتمي إلى نسق من أنساق الحريات، هي التي قد أصبحت بدهية هنا. وبهذا، يتحقق «هذا المنظور» المذكور في بداية «الجدلية»، هذا المنظور «حول نظام من الأشياء أكثر علواً وثباتاً، و الذي نحن فيه الآن، وفيه نحن قادرون، وذلك بوساطة إرشادات محددة، أن نتابع وجودنا بالتطابق مع التحديد الأعلى للعقل» (نقد العقل العملي، ص116).

هذا ما نحن نريده إلى أقصى حد. ولكن أن نقدر على هذا بمقدار ما نحن نريده، وأن نوجد تبعاً لهذا النذر الأعظم، فهذا هو الذي يستطيع فقط أن يكون بدهية. فالحرية إذ تكون بدهية، فهي هذه الطريقة في الوجود حراً بين الحريات.

فأن تكون هذه الحرية البدهية هي الحرية تبعاً للأمل، فإن هذا بالنسبة إلي هو ما يعني البدهيتين الأخرويين اللتين تؤطرانها (وذلك لكي نتبع نظام الأجزاء الثلاثة «لجدلية العقل المحض» التي تذهب من علم نفس العقلاني إلى علم الكون العقلاني وإلى اللاهوت العقلاني. وإني سأقول إن البدهيتين الأخريين لا تفعلان شيئاً سوى تفسير طاقة الأمل لبدهية الحرية الوجودية. ولقد نعلم أن الخلود البدهي لا يستلزم وجود أي أطروحة جوهرية أو ثنائية حول النفس ووجودها المفارق. وتطور هذه البدهية الاشتراكات الزمنية للحرية، و التي يقترحها النص المذكور في الأعلى. فهو يتكلم عن نظام نكون فيه قادرين على أن «نتابع وجودنا. . .». ويمثل الخلود الكانتي إذن وجهاً من وجوه مطلبنا لتنفيذ الخير الأعظم في الواقع. بيد أن هذه الزمنية، وهذا «التقدم الذاهب إلى اللانهائي»، ليس في مستطاعنا. فنحن لا نستطيع أن نعطيه لأنفسنا، ونحن لا نستطيع إلا أن «نلتقيه» (antreffen, p131-133). وبهذا المعنى، فإن بدهية الخلود تعبر عن وجه الأمل لبدهية الحرية: ثمة عرض نظري يتعلق بالتكوين

وبالاستمرار اللامحدود للوجود، يعادل فلسفة رجاء القيامة. وليس مصادفة إذا كان كانت يطلق اسم الانتظار على هذا الاعتقاد. فالعقل بما هو ممارسة يتطلب الكمالية*. ولكنه يعتقد، على طريقة الانتظار و الأمل، بوجود نظام تستطيع فيه هذه الكمالية أن تكون فعالة. وهكذا فإن الحركة التي تحيل الضرورة العملية إلى بدهية نظرية، و الطلب إلى انتظار، لتقترب من الأمل الإعلاني التبليغي الديني. وإن هذه الحركة هي نفسها التي تيسر الانتقال من الأخلاق إلى الدين.

وليست هذه البدهية شيئاً آخر غير البدهية السابقة: لأن «أمل المشاركة في الخير الأعظم» هو الحرية نفسها، الحرية الواقعية، الحرية التي تجد نفسها في مكانها. وأما البدهية الثانية، فإنها لا تفعل شيئاً غير نشر الوجه الزماني - الوجودي لبدهية الحرية. وأنا أقول: إنه بُعد رجاء الحرية نفسه. وإن هذه لتنتمي إلى نظام الغايات، و لا تشارك في الخير الأعظم إلا إذا «توخت استمراراً غير منقطع لهذا التقدم، مهما دام زمن وجوده حتى ولو امتد إلى ما بعد هذه الحياة» (ص133). وبهذا الخصوص، فإنه لمن الرائع أن يكون كانت قد اعترف بهذا البعد الزمني العملي، و السبب لأن فلسفته لم تترك قط مكاناً لتصور آخر عن الزمن غير زمن التمثيل تبعاً «للأستطيقا المتعالية»، أي تبعاً لزمن العالم.

أما ما يتعلق بالبدهية الثالثة، أي بدهية وجود الله، فإننا نحترم فيها سمة هذه البدهية، وهذا يعني الافتراض النظري المتعلق بضرورة عملية، إذا كنا نلتئم بشكل جد لصيق بالبدهية الأولى من خلال الثانية: إذا نشرت بدهية الخلود البعد الزماني - الوجودي للحرية، فإن بدهية وجود الله تظهر الحرية الوجودية بوصفها معادلاً فلسفياً للعطاء. فكانت لا يوجد لديه مكان لمفهوم العطاء، الذي يمثل مقولة من مقولات المقدس. ولكن لديه مفهوم بالنسبة إلى أصل أطروحة تركيبية ليست كائنة في قدرتنا. فالله هو «السبب الملائم لهذا الأثر الذي يظهر

(*) الكمالية: (Complétude) صفة نظام فرضي استنباطي يمكن البرهنة فيه على صحة القضايا أو تكذيبها وردها (مترجم).

لإرادتنا بوصفه موضوعها التام، أي الخير الأعظم». فما قد أصبح بدهية، إنما هو الوصل في كائن يحوي مبدأ التوافق بين مكوني الخير الأعظم. ولكن البدهية لا تكون إلا إذا أردنا، من عميق إرادتنا، أن يتحقق الخير الأعظم. فالانتظار هنا يتشابك مع الطلب. والانتظار «النظري» يتمفصل على الطلب «العملي» وإن هذه العقدة هي عقدة الممارسة وعقدة الديني، وعقدة الإرغام و الاعتقاد، وعقدة الضرورة الأخلاقية و الفرضية الوجودية. وإننا لنجد هنا أيضاً أن كانت ليس يونانياً، ولكنه مسيحي. فهو يقول إن المدارس اليونانية لم تحسم قضية الإمكانية العملية للخير الأعظم: لقد اعتقدوا أن حكمة الحكيم تغطي في وحدتها التحليلية الحياة العادلة و الحياة السعيدة. وإن الأطروحة التركيبية المتعالية للخير الأعظم لتمثل، على العكس من هذا، المقاربة الفلسفية الأكثر التصاقاً بمملكة الله تبعاً للأناجيل. ولكانت نفسه كلمة تتناغم مع ما يقوله مولتمان عن الأمل عندما يسميه «الجديد كلياً»: «تمتلك الأخلاق وصيتها (هكذا يجب أن يكون) مع كثير من النقاء ومن الصرامة إلى درجة أنها تنزع من الإنسان الثقة في التطابق معها تماما، أو على الأقل في هذه الحياة. ولكنها، في المقابل، ترفعه، بمعنى أننا نستطيع أن نأمل، إذا تصرفنا على نحو جيد كما هو في مقدورنا، أن يأتي لاحقاً ما ليس في قدرتنا من جهة أخرى، أعرفنا بأي صورة أم لم نعرف. فأرسطو وأفلاطون لا يتباينان إلا من منظور أصل مفاهيمنا الأخلاقية» (ص137).

هذا هو إذن الأصل الأول للسؤال: بماذا لي الحق في الأمل؟ وهو سؤال يقوم أيضاً في قلب فلسفة الأخلاق التي ولدت هي نفسها من السؤال: ماذا علي أن أفعل؟ إن فلسفة الأخلاق تلد فلسفة الدين، وذلك عندما يضاف أمل الإنجاز إلى وعي الواجب: «يأمر القانون الأخلاقي أن أجعل من الخير الأعظم الممكن في العالم الهدف الأقصى لكل سلوكي. ولكنني لا أمل أن أنجزه إلا باتفاق إرادتي مع إرادة صانع للعالم مقدس وطيب. . . فالأخلاق ليست إذن، بالمعنى الدقيق للكلمة، المذهب الذي يعلمنا كيف يجب أن نجعل أنفسنا سعداء، ولكنها المذهب الذي يعلمنا كيف يجب أن نكون أهلاً للسعادة. وإنه

عندما يضاف الدين إليها، فإن الأمل يراودنا كي نساهم ذات يوم في السعادة، وذلك لأننا نكون قد حاولنا أن لا نعد من بين الذين ليسوا أهلا لها» (ص139).

لماذا يجب على المعنى الفلسفي للدين أن يتكون مرة ثانية خارج الأخلاق؟ ستجعلنا الإجابة على هذا السؤال نقوم بخطوة جديدة. وإنها الخطوة الأخيرة لما سميناه المقاربة الفلسفية للأمل و للحرية تبعاً للأمل.

وفي الواقع، فإن التفكر بالشر هو الذي يرغمنا على هذا الإجراء الجديد. بيد أنه مع التفكر في الشر، فإن قضية الحرية نفسها، الحرية الواقعية التي استدعتها بدهيات «العقل العملي»، هي التي تعود من جديد. فإشكالية الشر ترغمنا على ربط الواقع الفعلي للحرية، ربطاً أكثر التصاقاً مما استطعنا أن نفعله، بإحياء يمثل مضمون الأمل نفسه.

فما تخبرنا به الـ «مقالة حول الشر الجذري» فعلاً عن الحرية، بأن السلطة نفسها، التي يعزوها الواجب إلينا، هي في الواقع عدم سلطة. ولذا، فقد أصبح «الميل إلى الشر» «طبيعة سيئة»، على الرغم من أن الشر ليس سوى طريقة للحرية في أن تكون، وهي طريقة جاءت للحرية من الحرية. فالحرية على الدوام اختارت سيئاً. ويعني الشر الجذري أن المعدي من القاعدة السيئة، هو تعبير الطبيعة السيئة بالضرورة عن الحرية. وتعد هذه الضرورة الذاتية للشر سبباً للأمل في الوقت نفسه. وأما تصويب قواعدنا الذاتية، فهذا أمر نستطيعه، لأنه يجب علينا. وأما إحياء طبيعتنا، طبيعة حريتنا، فهذا مالا نستطيعه. وإن هذا النزول إلى الهاوية، كما رآه جيداً كارل ياسبرس، ليعبر عن التقدم الأقصى عن فكرة الحدود، و التي تمتد من الآن فصاعداً من معرفتنا إلى قدرتنا. وتنكشف عدم القدرة التي يعنيها الشر الجذري في المكان نفسه الذي تصدر عنه قدرتنا. وهكذا، فقد تم طرح سؤال السببية الحقيقية لحريتنا بعبارات جذرية، تلك السببية التي يجعلها «العقل العملي» بدهية في نهاية «الجدلية». ويجب على بدهية الحرية أن تتجاوز من الآن فصاعداً، ليس فقط ليل المعرفة، مع أزمة الوهم المتعالي، ولكن عليها أن تتجاوز ليل القدرة مع أزمة الشر الجذري.

فالحرية الحقيقية لا تستطيع أن تنبثق إلا بوصفها أملاً بعيداً عن يوم الجمعة المقدس التأملي والعملي. ولا يوجد مكان نكون فيه أكثر قرباً من الإعلان المسيحي: الأمل هو رجاء القيامة، القيامة من بين الأموات.

إني لا أجهل عداوة الفلاسفة، منذ غوته وهيجل، للفلسفة الكانتية عن الشر الجذري. ولكن هل فهمناها في علاقتها الفعلية بالأخلاق؟ وأريد أن أقول ليس فقط في علاقتها بالتحليل، وبمذهب الواجب، ولكن أيضاً «بالجدلية»، بنظرية الخير الأعظم؟ لقد رأينا فيها إسقاطاً للوعي الزائف، وللتشدد، وللتطهرية. يوجد في هذا ما هو حقيقي. ولتأويل ما بعد هيجيلي لكانت، عليه أن يمر بهذا الاعتراض الجذري. ولكن يوجد شيء آخر في نظرية الشر الجذري، وإن قراءتنا السابقة وحدها «للجدلية» تسمح باستخلاصه. فالشر الجذري، يتعلق بالحرية في إجرائها الكلياني، كما يتعلق بتعينها البدئي سواء بسواء. ولهذا، فإن النقد الأخلاقي الكانتي، لا يقضي على فلسفته في الشر، ولكنه، ربما، يكشف عنها في معناها الحقيقي.

ويبدو هذا المعنى في بقية «الدين في حدود العقل البحت». وفي الواقع، فإننا لم نلاحظ كفاية أن نظرية الشر لم تكتمل في «دراسة حول الشر الجذري» والتي تفتتح فلسفة الدين، ولكنها تصاحبها طولاً وعرضاً. فالشر الحقيقي، شر الشر، ليس اغتصاباً للممنوع، و لا تمرداً على القانون، ولا خروجاً على الطاعة، ولكنه الغش في عمل الكليانية. وبهذا المعنى، فإن الشر الحقيقي لا يستطيع أن يظهر إلا في الحقل نفسه الذي يتوالد فيه الدين، أي في حقل التناقضات والصراعات الذي، من جهة، حددته ضرورة الكليانية التي تكوّن العقل النظري والعملي في الوقت نفسه، كما يحدده، من جهة أخرى، الوهم الذي يضل المعرفة، بمذهب المتعة البارع الذي يضل الحافز الأخلاقي، وأخيراً الخبث الذي يفسد المشاريع الإنسانية الكبرى للكيانية. ولذا، فإن طلب موضوع كامل للإرادة يتمثل في عمقه المتناقض. ويولد شر الشر عوضاً عن هذا التناقض.

ويعد الشر والأمل في الوقت نفسه أكثر تضامناً مما نفكر به. فإذا كان شر

الشر يلد على طريق الكليانية، فإنه لا يظهر إلا في مرض للأمل، مثل الفساد الملازم لإشكالية الإنجاز والكليانية. ولكي نقول الأمر باختصار، فإن خبث الإنسان الحقيقي لا يظهر إلا في الدولة وفي الكنيسة، بوصفه مؤسسات للاجتماع، وللتلخيص، وللكليانية.

وما دامت نظرية الشر الجذري قد فهمت هكذا، فإنها تستطيع أن تقدم بنية استقبال لصورة جديدة للاستلاب، وصور أخرى غير الوهم النظري أو حتى رغبة المواساة ـ وللاستلاب من خلال قدرات ثقافية مثل الكنيسة والدولة. ويمكن أن يقع بالفعل في قلب هذه القدرات تعبير مزور للأطروحة التركيبية. فكانت عندما يتكلم عن «الإيمان العبدي»، وعن «العبادة المغلوطة»، وعن «الكنيسة الخطأ»، فإنه ينهي في الوقت نفسه نظريته عن الشر الجذري. فهذا يبلغ الأوج، إذا جاز القول، ليس مع الانتهاك، ولكن مع الأطروحات التركيبية الفاشلة في الحقل السياسي والديني. ولهذا، فإن الدين الحقيقي يخوض نقاشاً دائماً مع الدين المغلوط، أي الدين القائم بالنسبة إلى كانت.

ولا يفترق إحياء الحرية، منذئذ، عن الحركة التي تتحرر فيها صور الأمل[30] من أوثان الساحة العامة، كما كان يمكن لباكون أن يقول.

---

(30) ثمة دراسة تاريخية «للدين في حدود العقل البحت» كان يجب أن تحاول إظهار إلى أين تستطيع الفلسفة أن تذهب في تصور أصل الإحياء. فالترسيمة الكانتية تقدم هنا المصدر الأخير. وما يمكن أن نتصوره تجريدياً بوصفه «المبدأ الجيد» الذي يناضل فينا ضد «المبدأ السيء». فإننا نستطيع أيضاً أن نمثله عملياً بوصفه الإنسان الذي يحبه الله الذي يتألم من أجل تقدم الخير الكوني. وبكل تأكيد، فإن كانت لم يكن مهتماً على الإطلاق بتاريخية المسيح. ويمثل «هذا الإنسان، الوحيد الذي يحبه الله» فكرة. وعلى الأقل، فإن هذا النموذج الشامل ليس على الإطلاق فكرة أستطيع أن أعطيها لنفسي ساعة أشاء. وإن هذا النموذج الشامل، إذ يكون قابلاً للاختزال بوصفه حدثاً للخلاص، فإنه غير قابل للاختزال بوصفه فكرة في القصد الأخلاقي: «نحن لسنا المؤلفين» (مرجع سابق. ص 85). ولقد «أخذ مكاناً في الإنسان من غير أن نفهم كيف أن الطبيعة الإنسانية قد استطاعت فقط أن تكون مؤهلة لاستقباله» (ص 85). وهذا هو غير القابل للاختزال: «الوحدة غير المفهومة للمبدأ الجيد في الكيان الأخلاقي للإنسان، مع الطبيعة الحساسة للإنسان» (ص 111 ـ 112). وتتناسب هذه الفكرة كلية مع الأطروحة التركيبية التي =

ويكوِّن هذا الإجراء كله فلسفة الدين في حدود العقل البحت: إن هذا الإجراء هو الذي يكوِّن «النظير» الفلسفي للتبليغ بالقيامة. وكذلك، فإن هذا الإجراء هو الذي يكوِّن المغامرة الكلية للحرية والتي تسمح بإعطاء معنى للتعبير «الحرية الدينية» قابلاً للإدراك.

الذنب، والأخلاق، والدين

سأهتم بشكل رئيس هنا بتحديد ما يميز خطاب الأخلاق وخطاب الدين حول قضية الذنب.

ولكن، قبل الدخول في هذين الخطابين المتتابعين، بغية تميزهما وفهم العلاقة بينهما، أقترح أن نتفق على المعاني المقصودة.

وليسمح لي إذن أن أكرس تحليلاً دلالياً مسبقاً لمصطلح الذنب.

1 ـ الذنب: تحليل دلالي

سيكون اقتراحي الأول هو أخذ هذا المصطلح ليس من خلال استعماله النفسي، والطب العقلي أو التحليل النفسي، ولكن من خلال النصوص التي تكوَّن فيها معناه وثبت. وتمثل هذه النصوص نصوص أدب التوبة الذي عبرت فيه مجموعات المؤمنين عن الاعتراف بالشر. وتعد لغة هذه النصوص لغة

= يطلبها العقل، أو تتناسب، على نحو أكثر دقة، مع الموضوع المتعالي الذي يسبب هذه الأطروحة التركيبية، ولن يكون هذا مثالاً للواجب، وبهذا فإنه لا يتجاوز التحليلي، ولكنه مثال مثالي للخير الأعظم، وبهذا تجلي هذه الفكرة الحل الجدلي. ويمثل المسيح النموذج الأصلي، وليس مثلاً بسيطاً للواجب. وذلك لأنه يتمثل الإنجاز رمزياً. فهو صورة النهاية. وليس لهذا التمثيل للمبدأ الجيد أثر في «توسيع معرفتنا بعيداً عن العالم المحسوس، ولكن تأثيره فقط (...) في جعل مفهوم الأمر الذي يتعذر سبره بالنسبة إلينا، أمراً متصوراً بالنسبة إلى الاستعمال العملي» (ص 84). «وهنا يقول كانت، على نحو تفسيري، لا يمكننا الاستغناء عن ترسيمة القياس» (ص 90، هامش رقم 1). ولقد يعني هذا أن الفيلسوف، في الحدود الضيقة لنظرية في الرسم الخيالي والقياس، وإذن في نظرية الخيال المتعالي، قترب، ليس فقط من معاني الأمل، ولكن من صورة المسيح التي تتركز فيها هذه المعاني.

خاصة ويمكن تسميتها على نحو جد عام «اعتراف الخطايا»، من غير أن يرتبط بهذا التعبير دلالة إيحائية اعترافية خاصة، ولا حتى معنى يهودي أو مسيحي على نحو خاص. وقد كتب أستاذ روما بيتازوني مجموعة من المؤلفات تغطي حقل الأديان المقارنة كاملاً، وقد سماه بدقة «الاعتراف بالخطايا». ولكن لن ألامس القضية بوصفي مقارناً. فأنا سأنطلق من «ظاهراتية الاعتراف». وإني لأعطي اسم الظاهرتية هنا لـ«وصف المعاني المساهمة في التجربة عموماً»، وإن هذه التجربة قد تكون تجربة الأشياء، والقيم، والأشخاص، إلى آخره.

وتعد ظاهراتية الاعتراف إذن وصفاً للمعاني، وللمقاصد المستدلَّة، والحاضرة «في بعض نشاطات اللسان: الاعتراف». وتتمثل مهمتنا في إطار مثل هذه الظاهراتية بتكرار الاعتراف بالشر في أنفسنا وذلك لكي نستخلص الأهداف منه. فالفيلسوف يتبنى، تعاطفاً وتخيلاً، حوافز الضمير المعترف ومقاصده. وإنه «لا يحس»، بل يعاود الإحساس بما كان قد تم عيشه عن طريق الوعي المعترف، وذلك بطريقة حيادية، وبطريقة «كما لو أن».

ولكن عن أي التعابير يجب الكلام؟ ليس عن التعابير الأكثر إعداداً، والأكثر عقلانية من الاعتراف، ونضرب على ذلك مثلاً بمفهوم أو ما يشبه مفهوم الخطيئة الأصلية التي غالباً ما كانت الفلسفة تقيس نفسها بها. وما يجب على العقل الفلسفي أن يستشيره، على العكس من ذلك، هي تعابير الاعتراف بالشر، الأقل إعداداً، والأكثر عدماً في تمفصلها.

ويجب أن لا نضطرب لأن خلف هذه التعابير المعقلنة، وخلف هذه التأملات، تقدم الأساطير نفسها لنا، أي القصص التقليدية التي تروي أحداثاً حدثت في أصل الزمن وتقدم سنداً لغوياً لأفعال طقسية. ولذا، فإن الأساطير لا تمثل بالنسبة إلينا اليوم تفسيرات للواقع، ولكن هذا، تحديداً، لأنها أضاعت ادعاءها التفسيري، وتكشف عن معنى سبري. فهي تُظهر وظيفة رمزية، أي طريقة عبر مباشرة لقول العلاقة بين الإنسان وما يرى أنه مقدسه. وهكذا، فإن الأمر مهما بدا مفارقة، فالأسطورة التي تزال أسطرتها بتماسها مع المادة، ومع الكون، ومع التاريخ العلمي، تصبح بعداً للفكر الحديث. وإنها لتحيلنا بدورها

إلى طبقة من التعبيرات أكثر جذرية من كل السرد ومن كل التأملات. وهكذا، فإن قصة السقوط في التوراة، تأخذ معناها من تجربة الخطيئة المتجذرة في حياة الجماعة: إن النشاط العبادي، والدعوة «النبوية» للعدل، والرحمة، يقدمان للأسطورة بنية معانيها الباطنة.

ويجب اللجوء إذن إلى هذه التجربة ولغتها، أو يجب اللجوء، بالأحرى، إلى هذه التجربة في لغتها. والسبب لأن لغة الاعتراف هي التي ترفع، على ضوء الخطاب، تجربة محملة بالانفعال، وبالخوف، وبالقلق. ويظهر أدب التوبة اختراعاً لسانياً يوجه الثوران الوجودي لوعي الخطأ.

فلنسائل إذن هذه اللغة.

تكمن سمتها الأكثر بروزاً في كونها لا تحتوي على تعابير أكثر بدائية من التعابير الرمزية التي تحيل الأسطورة إليها. فلغة الاعتراف، تعد لغة رمزية. وإني لأقصد بالرمز لغة تعيّن شيئاً، عن طريق غير مباشر، وذلك إذ تعيِّن شيئاً آخر تستهدفه مباشرة. وهكذا، فإني أتكلم رمزياً: عن الأفكار العليا، وعن المشاعر الدنيا وعن الأفكار الواضحة، وعن نور العقل،، وعن مملكة السماوات، آخرة. وسيكون إذن عمل التكرار المطبق على تعابير الشر، بالنسبة إلى الجوهري، تفسيراً لمختلف طبقات المعاني وتطويراً، سواء منها المباشرة وغير المباشرة، والمختلطة في الرمز نفسه. ولقد بينت هذا في مكان آخر[31]. فالرمزية الأقدم قدماً، والتي نستطيع أن ننطلق منها هي رمزية الشر المصمَّم بوصفه دنساً، أي بوصفه بقعة تعدي من الخارج. فالخطيئة، في آداب أكثر تطوراً، مثل الأدب البابلي وخاصة العبري، يعبر عنها برمزيات مختلفة، مثل: «أخطأ الهدف»، «اتباع طريق أعوج»، «تمرد»، «صاحب الرقبة المتيبسة» «خائن على طريقة الزاني»، «أصم»، «ضاع»، «تاه»، «فارغ وأجوف»، «هش مثل الغبار».

(31) انظر الفصل: «تأويل الرموز والفكر الفلسفي».

ويعد هذا الوضع اللساني مدهشاً: إن الوعي بالذات، والذي هو وعي حاد في الإحساس بالشر، لا يمتلك بداية لغة مجردة، ولكنه يمتلك لغة جد محسوسة، يمارس عليها عملاً للتأويل عفوياً.

وأما السمة الثانية البارزة لهذه اللغة، فتكمن في كونها تعلم نفسها أنها رمزية، وأنها، قبل كل فلسفة وكل لاهوت، تقوم على طريق الوضوح. وكما قلت في مكان آخر، فإن الرمز يجعل المرء يفكر. وإن الأسطورة لتقوم على طريق اللوغوس. وإن هذا صحيح حتى بالنسبة للفكرة العتيقة للدنس، ولفكرة الشيء شبه المادي الذي يعدي من الخارج، والذي يضر عن طريق الخواص غير المرئية، ويملك غنى رمزياً، وطاقة للترميز تثبت نفسها بوساطة بقاء الرمز نفسه تحت أشكال مجازية أكثر فأكثر. وإننا لنتكلم اليوم أيضاً، بمعنى غير طبي، عن العدوى بوساطة عقلية الربح، والعنصرية، إلى آخره. فنحن لم نهجر تماماً رمزية الطهارة والنجاسة. وإن هذا ليكون تحديداً لأن التمثيل شبه المادي للدنس يعد رمزاً لشيء آخر. فهو يمتلك، منذ البداية، سلطة الرمز. وأما الدنس، فلم يعن قط حرفياً بقعة. ذلك لأن النجاسة لم تكن حرفياً قط هي القذارة. فهي تقوم في منطقة المضيء ـ المظلم لنتانة شبه مادية وذات شناعة شبه أخلاقية. وإننا لنرى هذا جيداً في طقوس التطهير، التي لم تكن قط غسلاً فقط. فالتوضؤ والتطهير يعدان فعلين جزئيين وعابرين، وإنهما ليعنيان، على مستوى الجسد، فعلاً كلياً يتجه إلى الشخص المعتبر كلاً لا يتجزأ.

إن رمزية الشر، كما نجدها في الأدب البابلي، والعبري أو عند المؤلفين المأساويين اليونان، وعند الأورفيين، لتعد بكل تأكيد أكثر غنى من رمزية الدنس التي تتميز منها بوضوح. وإنها، على صورة التماس غير النقي، لتعارض صورة العلاقة المجروحة بين الله والإنسان، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان ونفسه. ولكن هذه العلاقة التي لن يفكر بها بوصفها علاقة إلا بوساطة الفيلسوف هي علاقة تحمل المعنى رمزياً عن طريق كل وسائط الدراما التي تقدمها التجربة اليومية. وكذلك، فإن فكرة الخطيئة لا تختزل إلى الفكرة الجافة لقطيعة العلاقة. فهي تضيف إليها فكرة القدرة التي تهيمن على الإنسان،

محتفظة بهذا ببعض القرابة والتتابع مع رمزية الدنس. ولكن تمثل هذه القدرة أيضاً علامة الفراغ، وعلامة غرور الإنسان الذي يصوره الهبوب والغبار. وهكذا، فإن رمزية الخطيئة تمثل مرة بعد مرة رمز السلب (القطيعة، الابتعاد، الغياب، الغرور) والرمز الإيجابي (القدرة، التملك، الأسر، الاستلاب).

ويجب وضع كلمة «الذنب» في هذا العمق الرمزي، وفي هذه الصور والتأويلات الوليدة.

فإذا أردنا أن نحترم القصد الخاص للكلمات، فإن التعبير «الذنب» لا يغطي كل الحقل الدلالي «للاعتراف». وتمثل فكرة الذنب الشكل المتطرف للاستبطان الذي رأيناه يرتسم إذ انتقل من الدنس إلى الخطيئة. ولقد كان الدنس لا يزال عدوى خارجية، كما كانت الخطيئة قطيعة لعلاقة ما. ولكن هذه القطيعة توجد حتى ولو لم أعلم ذلك. فالخطيئة تمثل ظرفاً حقيقياً، ووضعاً موضوعياً، وإني لأجرؤ فأقول إنها تمثل بعداً أونطولوجياً للوجود.

وللذنب، على العكس من هذا، نبر ذاتي بكل وضوح: تعد رمزيته أكثر داخلية بكثير. فهي تقول الوعي بالإرهاق عن طريق ثقل يسحق. وإنها لتقول أيضاً عض الندامة التي تقرض من الداخل، وفي الاجترار الداخلي للخطأ. وإن هاتين الاستعارتين للثقل وللعض لتقولان الإصابة بكل تأكيد على مستوى الوجود. ولكن الرمزية الأكثر دلالة للرمز هي تلك الدلالة التي ترتبط بحلقة المحكمة. فالمحكمة مؤسسة من مؤسسات المدينة. وإنها إذ تبدل مكانها في الداخل، فإنها تصبح ما نسميه «الضمير الأخلاقي». وإذا كان ذلك كذلك، فإن الذنب يكون حينئذ طريقة للمثول أمام نوع من المحاكم غير المرئية التي تزن الاعتداء، وتنطق بالحكم، وتفرض العقوبة. ويمثل الوعي الأخلاقي، في النقطة القصوى للاستبطان، نظرة تراقب، وتحاكم، وتحكم. ويمثل الإحساس بالذنب الوعي بالاتهام، وبالتجريم عن طريق هذه المحكمة الداخلية. وإنه ليختلط، أخيراً، مع توقع العقاب. وباختصار، فإن الـ **coulpe** الإثم، ويسمى في اللاتينية **culpa** ليمثل المراقبة الذاتية، والاتهام الذاتي، والإدانة الذاتية، وذلك بوساطة «وعي منشطر».

ويطور هذا الاستبطان للذنب سلسلتين من النتائج. فوعي الذنب يسجل، من جهة، تقدماً أكيداً إزاء ما وصفناه بأنه خطيئة. وبينما الخطيئة لا تزال هي واقعاً جماعياً يتضمن المجموعة بأسرها، فإن الذنب يميل إلى أن يكون فردياً. فلقد كان أنبياء السبي في إسرائيل هم صناع هذا التقدم (حزقيال 31 ـ 34). ويعد هذا التبشير فعلاً محرراً. فحين تبين أن عودة جماعية من السبي، شبيهة بالخروج القديم من مصر، غير ممكنة، فإن طريقاً شخصياً للهداية قد انفتح أمام كل واحد. ونجد في اليونان القديم أن الشعراء المأساويين قد أمّنوا العبور من الجريمة الموروثة إلى ذنب البطل الفردي، والموضوع وحده أمام مصيره الخاص. ومن جهة أخرى، فإن الذنب إذ يصبح فردياً، فإنه يتلقى درجات. إذ تتعارض مع تجربة «التعادل» في الخطيئة، تجربة التدرج للذنب: إن الإنسان خطاء كلاً وجذراً، ولكنه مذنب إلى حد ما، فتقدم القانون الجنائي نفسه، في اليونان وفي روما خصوصاً، هو الذي يحيل هنا على الضمير الأخلاقي. ولذا يعد كل القانون الجنائي جهداً لتحديد العقاب وقياسه، وذلك تبعاً لقياس الخطأ. ففكرة السلم المتوازي للجرائم وللخطايا تُستبطن بدورها لصالح استعارة المحكمة. وبهذا يصبح الوعي الأخلاقي نفسه وعياً متدرجاً للذنب.

وتسجل بكل تأكيد فردانية الذنب وتدرجه تقدماً إزاء السمة الجماعية التي لا تدرج فيها للخطيئة. ولا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن سلسلة أخرى من النتائج: يلد مع الذنب بالفعل نوع من التطلب الذي نستطيع أن نسميه «الوسواس»، والذي تعد سمته الغامضة جد جذابة. فالضمير الموسوس هو ضمير رهيف وضمير دقيق، وضمير مفتون بالكمال المتنامي. وكذلك، فإنه ضمير جاد في المحافظة على كل الوصايا، وباتباع القانون في كل شيء، من غير توفير أي منطقة من الوجود، ومن غير الاهتمام بالعقبات الخارجية، بل من غير الاهتمام باضطهاد الأمير له، وبإعطاء أهمية مماثلة للأشياء الصغيرة وللأشياء الكبيرة. ولكن الوسواس يسجل، في الوقت نفسه، دخول الضمير الأخلاقي في مرضه الخاص. فالموسوس ينغلق في متاهة معقدة للوصايا. ويأخذ الواجب سمة رقمية وتراكمية تتباين مع بساطة الوصية بحب الله والبشر.

فالضمير الموسوس لا يتوقف عن إضافة أوامر جديدة. ويقود هذا التشظي الذري للقانون قوننة لا نهاية لها للفعل وطقوسه شبه هجاسية للحياة اليومية. فالوسواس لم يتنه قط من إرضاء كل الأوامر وإرضاء كل على حدة. وإنه ليفسد في الآن ذاته مفهوم الطاعة نفسه. ولأن الطاعة للوصية أمر، فإنها تصبح أكثر أهمية من حب القريب وحب الله نفسه. وتمثل هذه الدقة في الإطاعة ما نسميه الشرعانية. فنحن معها ندخل إلى جحيم الذنب، تماماً كما وصفه القديس بولس: يصبح القانون، هو نفسه، مصدراً للخطيئة. فالقانون حين يحدد معرفة الشر، يثير الرغبة في انتهاكه، ويحيي حركة الإدانة والعقوبة إلى مالا نهاية. فالوصية، كما يقول القديس بولس، «قد أعطت الخطيئة حياة»، وهكذا فقد «أعطتني الموت» (Rom 7). ويلد القانون والخطيئة بعضهما بعضاً بالتبادل في حلقة مفرغة تصبح حلقة قاتلة.

وهكذا يكشف الذنب عن لعنة الحياة تحت القانون. وإنه حين تنمحي الثقة والحنان اللذين ما زالا يعبران عن نفسيهما في الاستعارة الزوجية للنبي يوشع، فإن الذنب يعلن عن تهمة من غير مُتَّهِم، وعن محكمة من غير حاكم، وعن حكم من غير مؤلف. ولقد أصبح الذنب ذلك المصاب الذي يصفه كافكا بلا عودة: لقد أصبحت الإدانة هلاكاً أبدياً.

وينتج عن هذا التحليل الدلالي أن الذنب لا يغطي كل حقل التجربة الإنسانية للشر. فدراسة الرموز قد سمحت أن تميز فيها لحظة خاصة لهذه التجربة، وهي اللحظة الأكثر غموضاً. ولقد تسم هذه التعابير، من جهة، استبطان تجربة الشر وبالتالي الإعلاء من شأن فاعل أخلاقي مسؤول ـ ومن جهة أخرى، فإنها تسم بداية مرض خاص يدل الوسواس فيه على نقطة الانقلاب.

القضية مطروحة الآن: ماذا تفعل الأخلاق وفلسفة الدين بهذه التجربة الغامضة واللغة الرمزية التي تعبر التجربة فيها عن نفسها؟

2 ـ البعد الأخلاقي

بأي معنى تكون قضية الشر قضية أخلاقية ؟ يبدو لي أنها تكون كذلك

بالمعنى المزدوج. أو هي تبدو كذلك بالأحرى بفضل علاقة مزدوجة. فهي تبدو كذلك، من جهة، مع قضية الحرية، كما تبدو كذلك، من جهة أخرى، مع قضية الإرغام. ويشكل الشر، والحرية، والإرغام شبكة جد معقدة سنحاول أن نفككها وأن ننظمها في عدة لحظات فكرية. وإني سأبدأ بالحرية وبها سأنتهي. والسبب لأنها تمثل النقطة الجوهرية.

سأقول في الفترة الأولى: إن تأكيد الحرية، يعني أن يأخذ المرء على عاتقه أصل الشر. وبهذه الجملة، فإني أثبت وجود علاقة بين الشر والحرية وأن هذين المصطلحين يتلازمان بالتبادل. فللشر معنى الشر لأنه من عمل الحرية. فأنا مؤلف الشر. ومن هنا، فإني أتخلى، وكأن الأمر دفع بالغيبة، عن الزعم بأن الشر يوجد على هيئة الجوهر أو الطبيعة، وبأن له مقام الأشياء القابلة للملاحظة عن طريق مشاهد غريب. وإن هذا الزعم الذي أزيحه مخاصماً، ليس فقط مما يجب العثور عليه في الميتافيزيقيات الخيالية كتلك التي حاربها القديس أوغسطين ـ المانوية وأنطولوجيات الكينونة الشريرة من كل نوع ـ: إنه يعطي لنفسه مظهراً إيجابياً، بل علمياً، وذلك على شكل من الحتمية النفسية والاجتماعية. ولذا، فإن المرء إذ يأخذ على عاتقه أصل الشر، فإنه يزيح، كما لو أن الأمر ضعف، الزعم بأن الشر هو شيء من الأشياء، وبأنه الأثر في عالم الأشياء المراقبة، سواء كان هذا الواقعيات المادية، أم النفسية، أم الاجتماعية. سأقول: أنا الذي صنع. . . لا توجد كينونة شريرة. ذلك لأنه لا يوجد إلا صنع شرير بواسطتي. ومن هنا، فأن يأخذ المرء الشر على عاتقه، يعد فعلاً لغوياً مماثلاً للفعل الأدائي، وذلك بمعنى أن اللغة تصنع شيئاً. إنها تسند الفعل إليَّ.

ولعلي أقول إن العلاقة متبادلة. وبالفعل، فإن الحرية إذا كانت تصف الشر بوصفه «صنعاً»، فإن الشر ليعد هو الكاشف للحرية. وبهذا، فإني أريد أن أقول: إن الشر هو الفرصة المفضلة لكي يحصل الوعي بالحرية. وإذا كان هذا هكذا، فماذا يعني بالفعل إسناد أفعالي إلي؟ إن هذا ليعني بداية، وبالنسبة إلى المستقبل، تحمل النتائج. كما يعني طرح ما يلي: إن هذا الذي صنع هو عين

ذلك الذي سيحمل الخطأ، والذي سيصلح الضرر، والذي سيتحمل التوبيخ. وبعبارات أخرى، فإني سأقدم نفسي بوصفي حاملاً للعقاب، وإني لأقبل أن أدخل في جدلية المدح والتوبيخ. ولكني إذ أحمل نفسي أمام نتائج فعلي، فإني أحيل نفسي إلى خلف فعلي، كذلك الذي لم يفعل فقط، ولكم كان في مقدوره أن يفعل بشكل مختلف. وإن هذا الاقتناع بالقيام بالفعل على نحو حر ليس إثباتاً لواقع. إنه أيضاً أمر أدائي. وإني لأعلن بعد فوات الأوان أني ذلك الذي كان يستطيع على نحو مختلف. ويمثل بعد فوات الأوان هذا صدمة مرتدة لأخذ المرء النتائج على عاتقه: الذي يأخذ النتائج على عاتقه، يعلن أنه حر ويميز هذه الحرية مسبقاً إذ يجدها في الفعل المجرَّم. وإني لأستطيع حينئذ أن أقول إني قد «ارتكبته». وإن هذه الحركة من أمام المسؤولية إلى خلفها تمثل الجوهري: إنها تكوِّن هوية الذات الأخلاقية وتطابقها من خلال الماضي، والحاضر، والمستقبل. وإن هذا الذي سيحمل الخطأ هو عين ذلك الذي يأخذ الآن على عاتقه الفعل وعين ذلك الذي كان قد فعل. وإني لأطرح تطابق هوية ذلك الذي يحمل نفسه على نحو إرادي أمام النتائج، مع هوية ذلك الذي ارتكب الفعل. ويرتبط البعدان، المستقبل والماضي، في الحاضر. فمستقبل العقاب وماضي الفعل المرتَكب يرتبطان في حاضر الاعتراف.

هذه هي اللحظة الأولى من لحظات الفكر في تجربة الشر: التكوين المتبادل لمعنى الحر ولمعنى الشر في أداء خاص هو: الاعتراف. وأما اللحظة الثانية من لحظات الفكر فتخص العلاقة بين الشر والإلزام.

لا أريد أن أناقش هنا تعابير مثل «يجب عليك»، ولا علاقتها مع المحمولين «جيد» و «سيء». فهذه القضية تعرفها الفلسفة الإنكليزية جيداً. وإني سأقف على مساهمة يستطيع الفكر حول الشر أن يحملها إلى هذه القضية.

لننطلق من التعبير ومن التجربة: «كان بإمكاني أن أفعل شيئاً آخر». ويعد هذا، كما رأيناه، تضميناً للفعل الذي أعزو بوساطته مسؤولية الفعل الماضي إلي. وما دام الحال كذلك، فإن الوعي بأنه كان بالإمكان فعل شيء آخر، ليرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوعي بأنه كان يجب فعل شيء آخر: هذا لأني أعرف

لنفسي واجبات، فإني أعرف لنفسي قدرات. فالكائن الملزم هو كائن يفترض بأنه يستطيع إنفاذ ما يجب عليه. وإننا لنعرف الاستخدام الذي قام به كانت لهذا التأكيد: يجب عليك، إذن أنت تستطيع. وهذا بكل تأكيد ليس برهاناً، بمعنى أن أخرج القدرة من الواجب. ولعلي سأقول بالأحرى إن الواجب يُستخدم هنا بوصفه كاشفاً. فإذا أحسست بأني، أو اعتقدت، أو علمت بأني ملزم، فذلك لأني كائن يستطيع أن يتصرف ليس فقط بسبب إغراء الغريزة أو بسبب ضغط الرغبة والخوف، ولكن بسبب وضع القانون الذي أتصوره. وبهذا المعنى، فإن كانت على صواب: إن التصرف تبعاً لتصور قانون هو شيء آخر غير التصرف تبعاً للقوانين. وإن هذه القدرة على التصرف تبعاً لتصور قانون ما هي الإرادة.

وسيذهب هذا الكشف بعيداً: لأن مع القدرة على اتباع القانون (أو ما أعده قانوناً بالنسبة إلي)، فإني أكتشف أيضاً القدرة «الرهيبة» على التصرف «ضد». وبالفعل، فإن تجربة الوسواس، التي هي تجربة علاقة الحرية بالالتزام، لتعد تجربة مزدوجة: من جهة، فإني أعرف لنفسي واجباً، وهذا يعني إذن قدرة تتناسب مع هذا الواجب، ولكن من جهة أخرى، فإني أعترف بأني تصرفت ضد القانون الذي يستمر بالظهور إليَّ ملزماً. وإن هذه التجربة لتسمى انتهاكاً على وجه العموم. فالحرية هي القدرة على التصرف تبعاً لتمثيل قانون ما ولتجاوز الإلزام. وها هو ما كان يجب عليَّ، وإذن ما كنت أقدر عليه، وها هو ما فعلت. وهكذا، فإن إسناد الفعل ليعد موصوفاً أخلاقياً بوساطة علاقته بالواجب وبالقدرة.

ويظهر معاً وفي السياق نفسه تحديد جديد للشر وتحديد جديد للحرية. وإنهما ليضافان إلى الأشكال التبادلية الموصوفة في الأعلى. ويستطيع التحديد الجديد للشر أن يعبر عن نفسه بعبارات كانتية: إنه انقلاب العلاقة بين الحافز والقانون في داخل المبدأ الأساسي لفعلي. ويُفهم هذا التعريف على النحو التالي: إذا كنت أعطي اسم المبدأ الأساسي للعبارة العملية لما أعتزم أن أقوم به، فإن الشر ليس شيئاً في ذاته، ولا في الطبيعة، ولا في الوعي، غير أنه علاقة مقلوبة. هذا، وإن العلاقة ليست شيئاً، في حين أن العلاقة المقلوبة

تراعي نظام الأفضلية والتبعية الذي يدل الإلزام عليه. وبهذا، فإننا نكون قد انتهينا «من عدم إنجاز» الشر: لا يكون الشر فقط إلا بفعل أخذ المرء له على عاتقه، والاضطلاع به، وادعاؤه، ولكن الذي يميزه من منظور أخلاقي هو النظام الذي يتصرف فيه العامل بهذه المبادئ الأساسية. وهذه أفضلية ما كان «يجب» أن تكون: هذا ما نسميه نحن علاقة مقلوبة.

ويظهر في الوقت نفسه تحديد جديد للحرية: لقد تكلمت عن القدرة «الرهيبة» للتصرف ضد. وبالفعل، فإني أكتشف، في الاعتراف بالشر، القدرة التدميرية للإرادة. فلنسمها «القسرية»، وذلك لكي نترجم الـWillkur الألمانية، والتي تمثل في الوقت نفسه الحر والقسري، أي القدرة على الضديات، بل القدرة التي لاحظناها في الوعي بأن المرء يستطيع شيئاً آخر، كما تمثل القدرة على عدم اتباع الإلزام إلا في الوقت الذي اعترف به بوصفه عدلاً.

هل استنفدنا معنى الشر بالنسبة إلى الأخلاق؟ إنني لا أعتقد ذلك. ففي «دراسة حول الشر الجذري» الذي يفتح «الدين في حدود العقل البحت»، يطرح كانت قضية الأصل المشترك لكل القواعد الذاتية السيئة. فنحن لم نذهب، بالفعل، بعيداً جداً في النظر إلى الشر، وذلك لأننا كنا ننظر بشكل منفصل إلى القصد السيئ، ثم إلى قصد آخر أيضاً. ويقول كانت «ربما يجب أن نبت في أمر عدد، بل حتى في أمر فعل سيء واحد واعٍ قبلياً، لنتوصل إلى قاعدة ذاتية بوصفها أسّاً. وننطلق من هذه القاعدة إلى أس عام ملازم لموضوع كل القواعد الذاتية السيئة أخلاقياً، وهو أس سيمثل بدوره القاعدة كي نستطيع نعت إنسان ما بأنه شرير (المصدر السابق، ص38 ـ 39).

تمثل حركة التعميق هذه والتي تذهب من القواعد الذاتية السيئة إلى أسّها السيئ الانتقال الفلسفي من حركة الخطايا «إلى الخطيئة» (بالمفرد) والتي تكلمنا عنها في الجزء الأول، على مستوى التعابير الرمزية، وفي الأسطورة على نحو خاص. فأسطورة آدم تعني من بين أشياء أخرى أن كل الخطايا ترتبط بجذر وحيد. وهو سابق، على نحو ما، لكل واحد من التعابير الخاصة للشر. وقد كان من الممكن لأسطورة أن تروي لأن الجماعة المعترفة قد ارتفعت إلى

الاعتراف بشر يشمل كل البشر. ولأن الجماعة تقوم بالاعتراف بالذنب الأساسي، فإن الأسطورة، بوصفها حدثاً وقع مرة واحدة، تقدم الانبثاق الوحيد للشر. وتريد النظرية الكانتية للشر الجذري أن تكون إعادة تناول لهذه التجربة ولهذه الأسطورة.

ما الذي ينعت إعادة التناول هذه بأنها فلسفية؟ إن الذي يقوم بهذا النعت جوهرياً هو معالجة الشر الجذري بوصفه أساً لعدد من القواعد الذاتية السيئة. ويجب أن يُحمل إذن الجهد النقدي على مفهوم الأسِّ هذا.

وما دام الحال كذلك، فماذا يمكن أن يعني هنا أسّ القواعد الذاتية السيئة؟ يمكننا أن نسميه، بكل تأكيد، الشرط القبلي، وذلك للتدليل بأنه ليس واقعة نستطيع أن نتثبت منها، ولا أصلاً زمنياً نستطيع أن نتتبعه. إنه ليس واقعة تجريبية، ولكنه استعداد أولي للحرية التي يجب افتراضها وذلك لكي يقدم المشهد الكوني للخبث الإنساني نفسه للتجربة. وليس هو أيضاً أصلاً زمانياً، وإلا فإنه سيسقط مرة أخرى في السببية الطبيعية. وسيتوقف الشر عن أن يكون شراً إذا توقف عن أن يكون «طريقة كينونية للحرية تأتيه من الحرية». ولذا، فإنه ليس للحرية أصل بمعنى السبب السابق: «إن كل فعل سيء، عندما نبحث عن أصله العقلاني، يجب أن ينظر إليه كما لو أن الإنسان قد وصل فيه مباشرة من حالة البراءة» (ص 62). فكل شيء كائن في هذا الـ «كما لو أن»، والذي يعد المعادل الفلسفي لأسطورة السقوط. إنه الأسطورة العقلانية للانبعاث، وللانتقال الفوري من البراءة إلى الخطيئة. و «مثل» آدم (والأحرى في آدم)، فإننا نبدأ الشر.

ولكن ماذا يكون هذا الانبثاق «الوحيد» الذي يتضمن في ذاته كل القواعد الذاتية السيئة؟ يجب الاعتراف، فنحن لم يعد لدينا مفهوم لكي نفكر بالإرادة السيئة.

والسبب لأن هذا الانبثاق لم يعد على الإطلاق يمثل فعلاً لإرادتي القسرية التي أستطيع أن أفعلها أو أن لا أفعلها. وإن لغز هذا الأساس، هو أن الفكر يكتشفه بوصفه واقعة: للحرية شر مختار أبدي. وإن هذا الشر لكائن هنا من

قبل. وإنه جذري بهذا المعنى، أي إنه سابق، وإن كان بشكل غير زمني، على كل قصد سيء، وعلى كل فعل سيء.

ولكن هذا الفشل الفكري ليس عبثاً. فهو ينتهي بإعطاء سمة خاصة إلى فلسفة للحدود وإلى تمييزها عن فلسفة للنسق مثل فلسفة هيجل.

إن الحد مزدوج: حد لمعرفتي، وحد لقدرتي. فمن جهة، لا أعرف الأصل لحريتي السيئة. ويعد عدم المعرفة بالأصل جوهرياً بالنسبة إلى الفعل نفسه المتعلق بالاعتراف الذي أفعله لحريتي السيئة جذرياً. ولذا، فإن عدم المعرفة يعد جزءاً من أداء الاعتراف، أو، بلغة أخرى، من الاعتراف بذاتي نفسها وتجليها. ومن جهة أخرى، فإني أكتشف عدم قدرة حريتي. وإنه عدم قدرة غريب، لأني أعترف بأني مسؤول لكوني غير قادر. ويعد عدم القدرة العكس تماماً من زعم الإرغام الغريب. وإني لأعترف بأن حريتي قد أصبحت من قبل غير حرة. وهذا الاعتراف هو المفارقة الأكبر للأخلاق. فهو يبدو معارضاً لنقطة انطلاقنا: لقد بدأنا قائلين: الشر هو ما لم أستطع أن أفعله. وإن هذا ليبقى حقيقياً. ولكني أعترف في الوقت نفسه: إن الشر هو هذا الأسر السابق الذي يجعلني لا أستطيع أن لا أقوم بالشر. وإن هذا التناقض هو من داخل الحرية، وإنه ليسم عدم قدرة القدرة، وعدم حرية الحرية.

فهل هذا درس في اليأس؟ لا على الإطلاق: يعد هذا الاعتراف، على العكس، منفذاً إلى النقطة حيث كل شيء يستطيع أن يبدأ ثانية. ولذا، فإن العودة إلى الأصل، هي العودة إلى هذا المكان الذي اكتشفت فيه الحرية بوصفها كائنة لتحريرها، وباختصار فقد اكتشفت في المكان الذي يمكنها أن تأمل فيها بأن تكون محررة.

3 ـ بُعد ديني

لقد حاولت، بعون من فلسفة كانت، أن أبرز قضية الشر بوصفها قضية أخلاقية. ولقد بدا لي أن العلاقة المزدوجة للشر مع الإلزام والحرية هي التي أبرزتها بوصفها هكذا.

فإذا سألت الآن ما هو الخطاب الخاص بالدين حول الشر، فإني لن أتردد لحظة، وسأجيب: إنه خطاب «الرجاء». ولقد تتطلب هذه الأطروحة شرحاً. وإني إذ أدع، بالنسبة إلى هذه اللحظة، مسألة الشر التي سأعود إليها فيما بعد، فإني أريد أن أبرر المكان المركزي للرجاء في علم اللاهوت[32]. إذ نادراً ما جعل علم اللاهوت من الرجاء مفهومه المركزي. ومع ذلك، فإن تبشير المسيح قد انصب جوهرياً على ملكوت الله. فالملكوت قريب، والملكوت قد اقترب بنفسه منكم. وإن الملكوت بينكم. وإذا كان تبشير المسيح وتبشير الكنيسة ينطلقان هكذا من البيت الأخروي، فيجب إعادة التفكير بكل علم اللاهوت انطلاقاً من العلم الأخروي. فالله الذي يأتي هو «اسم»، والله الذي يظهر نفسه هو «صنم». وأما إله الوعد، فيفتح التاريخ، وأما إله أعياد الظهور والتجليات الطبيعية فيحيي الطبيعة.

فماذا يحصل بالنسبة إلى الحرية وإلى الشر اللذين أمسكهما الوعي الأخلاقي في وحدتهما؟ سأبدأ بالحرية، وذلك لسبب سيبدو بعد لحظة. وإنه ليبدو لي أن الدين يتميز من الأخلاق في كونه يطلب أن نفكر بالحرية ذاتها تحت علامة الرجاء.

وسأقول، بعبارات إنجيلية تماماً: أن أفكر بالحرية تبعاً للرجاء، فهذا يعني تعويض وجودي في الحركة التي نستطيع أن نسميها مع يورجن مولتمان مستقبل قيامة المسيح. وتستطيع هذه العبارة «الإعلانية» أن تترجم بعدة وجوه في اللغة الحديثة[33]. وإننا لنستطيع أن نسمي بداية، مع كيركغارد، الحرية تبعاً للرجاء، الهوى بالنسبة إلى الممكن. وتشير هذه العبارة إلى سمة الوعد على الحرية، وذلك إزاء حكمة الحاضر وإزاء كل خضوع للضرورة. فالحرية التي يعهد بها

(32) انظر «الحرية تبعاً للرجاء»، وهو عنوان أحد الفصول السابقة. لقد عرضنا فيه قواعد التفسير في العهدين القديم والجديد، وقواعد التأويل الأخروي للاهوت التوراتي.

(33) انظر الفصل «الحرية تبعاً للرجاء» حول «هوس الممكن» و«على الرغم من...» و«كم أكثر».

إلى الله الذي يأتي هي حرية مستعدة للجديد الجذري. وإنها لتمثل الخيال الخلاق للممكن.

ولكن، وعلى نحو أكثر عمقاً أيضاً، فإن الحرية تبعاً للرجاء هي حرية تطرح نفسها «على الرغم» من الموت، وتريد أن تكون، على الرغم من كل علامات الموت، تكذيباً للموت.

وتمثل فئة «على الرغم من. . . »، بدورها، الوجه المقابل الوجه الآخر لاندفاعية الحياة، ومنظوراً للنمو عبر عن نفسه في العبارة المشهورة «كم أكثر» للقديس بولس. وتعد هذه المقولة أكثر جذرية من مقولة «على الرغم من. . .» وإنها لتعبر عن ما يمكن أن نسميه منطق الوفرة، والذي هو منطق الرجاء.

ويحتاج هذا المنطق للتفريط والإفراط إلى التفكيك في الحياة اليومية، وفي العمل، وفي أوقات الفراغ، وفي السياسة، وفي التاريخ الكوني. وإن عبارة «على الرغم من. . . » التي تجعلنا مستعدين للتكذيب، هي القفا فقط، ووجه الظل من هذا التعبير الفرح «كم بالأحرى أكثر» الذي من خلاله تُحس الحرية، وتُعرف، وتريد أن تنتمي إلى اقتصاد الوفرة هذا.

ويسمح لنا هذا المفهوم لاقتصاد الوفرة أن نعود إلى قضية الشر. فانطلاقاً منه وفيه، فإن الخطاب الديني أو اللاهوتي حول الشر يستطيع أن يقوم. وأما الأخلاق، فقد قالت كل شيء حول الشر وحين سمته:

1) عمل من أعمال الحرية.

2) تدمير لعلاقة القاعدة الذاتية مع القانون.

3) استعداد لا يسبر للحرية يجعلها غير جاهزة لنفسها .

وأما الدين، فلديه خطاب آخر حول الشر. ويقوم هذا الخطاب كاملاً في داخل محيط الوعد وتحت علامة الرجاء. وإن هذا الخطاب ليضع الشر، بادئ ذي بدء، أمام الله. فضدك، وضدك فقط فقد أذنبت، وقمت بالشر في نظرك. وإن التضرع الذي يحول الاعتراف الأخلاقي إلى اعتراف بالخطيئة ليبدو، للوهلة الأولى، تفاقماً في وعي الشر. وهنا يكمن وهم، هو الوهم الأخلاقي

للمسيحية. وإن الشر إذ يوضع أمام الله، فإنه يوضع في حركة الوعد. وما التضرع سوى البدء المسبق لإنشاء علاقة، والإرساء لإعادة الخلق. ولقد استولى «الهوس الممكن» مسبقاً على اعتراف الشر. وأما التوبة التي تتجه جوهرياً نحو المستقبل، فقد انقسمت من قبل عن الوسواس الذي هو ذكرى الماضي.

ويغير بعد ذلك الخطاب الديني مضمون وعي الشر تغييراً جذرياً. فالشر في الوعي الأخلاقي هو انتهاك بشكل جوهري، أي تدمير للقانون. وهكذا يستمر معظم البشر الأتقياء في النظر إلى الخطيئة. ومع ذلك، فإن الشر إذ يوضع أمام الله، فإنه يتغير تغيراً نوعياً. فهو يتكون على نحو أقل في انتهاك القانون من تكونه من ادعاء الإنسان أن يكون سيد حياته. ولذا، فإن إرادة العيش تبعاً للقانون هي حينئذ أيضاً تعبير للشر الأكثر شؤماً، لأنها الأكثر خفاء. ولعل الأسوأ من الظلم هو العدل الخاص. فالوعي الأخلاقي لا يعلم هذا، في حين أن الوعي الديني يعلمه. ويستطيع هذا الاكتشاف الثاني، هو أيضاً، أن يعبر عن نفسه بمصطلحات الوعد والرجاء.

لا تتكون الإرادة فقط، كما تظاهرنا باعتقاد ذلك، من التحليل الأخلاقي، وبواسطة العلاقة القسرية والقانون (وبالمصطلحات الكانتية نقول بالعلاقة بين الإرادة القسرية وال Willie أو التحديد عن طريق القانون). فالإرادة تتكون على نحو جذري أكثر عن طريق رغبة الإنجاز أو الإتمام. ولقد ذكَّرت بهذا في مكان آخر[34]: لقد اعترف كانت نفسه في «جدلية» «نقد العقل العملي» بهذا الاستهداف الكلي. فهذا الاستهداف هو الذي يلد تحديداً «الجدلية»، كما تؤسس العلاقة مع القانون التحليل. ويطلب هذا الاستهداف الكلي، تبعاً لكانت، إعادة المصالحة للحظتين كان مذهب التشدد قد فصل بينهما: الفضيلة، أي الخضوع إلى الواجب المحض، والسعادة، أي إشباع الرغبة. وتمثل إعادة المصالحة هذه، المعادل الكانتي للرجاء.

وتسم هذه الطفرة لفلسفة الإرادة أيضاً طفرة فلسفة الشر. وهكذا، فإن

(34) انظر فصل «الحرية تبعاً للرجاء».

الاستهداف الكلي إذا كان يمثل روح الإرادة، فإننا لم نصل بعد إلى عمق قضية الشر وذلك ما دمنا قد احتويناها في حدود التفكير حول العلاقة القسرية والقانون. فالشر الحقيقي، شر الشر، يكشف عن نفسه مع التوليفات الخاطئة، أي مع التزويرات المعاصرة للمشاريع الكبرى لشمولية التجربة الثقافية، في المؤسسات السياسية والكنسية. وحينئذ، فإن الشر يظهر وجهه الحقيقي. ولذا، فإن شر الشر يعد كذبة التوليفات السابقة لأوانها، للشمولانيات العنيفة.

لايزال هذا التعميق في الشر فتحاً من فتوحات الرجاء: لأن الإنسان هو هدف الكلية، وإرادة الإنجاز الشامل، فإنه يرمي بنفسه في الشمولانيات التي تكوّن تماماً مرض الرجاء. ويقول المثل القديم إن الجن لا يعاشرون إلا ساحات الآلهة. ولكننا، في الوقت نفسه، نشعر أن الشر نفسه يعد جزءاً من اقتصاد زيادة الوفرة. وأنا إذ أقلد القديس بولس، فإني أجرؤ على القول: حيث يكون الشر «وفرة»، فإن الرجاء يكون «زيادة وفرة». ويجب إذن أن يمتلك المرء الشجاعة لكي يدمج الشر في ملحمة الرجاء. فالشر نفسه، على نحو لا نعلمه نحن، يتعاون في تقدم مملكة الله. وهذه هي نظرة الإيمان إلى الشر.

وهذه النظرة ليست نظرة الأخلاقي. فالأخلاقي يعارض المحمول الشر مع المحمول الخير. وإنه ليدين الشر، ويعزوه إلى الحرية. وأخيراً، فإنه يقف بنفسه عند حد ما لا يمكن سبره. والسبب لأننا لا نعرف من أين جاءت الفكرة بأن الحرية قد أعادت نفسها عبودية. إلا أن الإيمان لا ينظر في هذا الاتجاه، فبداية الشر ليست قضيته، ولكن نهاية الشر هي قضيته. وتدمجه هذه النهاية، مع أنبيائه، في اقتصاد الوعد، مع يسوع، في بشارة الله الذي يأتي، مع القديس بولس، إلى إيمان زيادة الوفرة. ولهذا، فإن نظرة الإيمان إلى الأحداث وإلى البشر هي نظرة في جوهرها متعاطفة. وأخيراً، فإن الإيمان يعطي الحق لإنسان الأنوار الذي يعد الشر بالنسبة إليه، في الرواية العظمى للثقافة، جزءاً من تربية النوع الإنساني، بدلاً من إعطائه إلى إنسان التطهر. والسبب لأن هذا الأخير لا يصل أبداً إلى أن يتجاوز خطوة الإدانة باتجاه الرحمة. وإنه إذ يكون مغلقاً في (البُعد) الأخلاقي، فإنه لن يدخل أبداً في منظور المملكة التي تأتي.

الدين، الإلحاد، الإيمان

مدخل

يرغمني هذا الموضوع أن أتصدى لتحدٍ جذري وأن أقول إلى أي مدى أنا قادر على الاضطلاع، بالنسبة إلى فكري الخاص، بنقد الدين الناتج عن الإلحاد كنقد نيتشه وفرويد، وإلى أي نقطة أعتبر نفسي مسيحياً من وراء هذا الامتحان. وإذا كان العنوان «المعنى الديني للإلحاد»، ليس باطلاً فإنه يستلزم أن لا يستنفذ الإلحاد معناه في السلب وفي هدم الدين، ولكن أن يحرر الأفق بالنسبة إلى شيء آخر، وبالنسبة إلى إيمان يكون قادراً أن يسمى إيمان ما بعد الدين، وإيماناً بالنسبة إلى عصر ما بعد الدين لقاء تدقيقات لاحقة. وهذه هي الأطروحة التي أقترح على نفسي وضعها موضع الامتحان واحتمال الدفاع عنها.

أقترح عنواناً شخصياً أكثر يعبر جيداً عن قصدي الخاص: «الدين، والإلحاد، والإيمان». ولقد وضعت كلمة «الإلحاد» في موضع وسط، فهي تمثل في الوقت نفسه انقطاعاً ورابطاً بين الدين والإيمان. وإنها لتنظر إلى الخلف نحو ما تنكره، وإلى الأمام نحو ما تفتحه. وإني لا أجهل مصاعب هذا المشروع. فهو في الوقت نفسه جد سهل وجد صعب. إنه جد سهل، إذا أقمنا التمييز بين الدين والإيمان بوصفة مكتسباً، أو إذا سمحنا لأنفسنا باستخدام الإلحاد كأداة دفاعية غير خفية وذلك لـ «إنقاذ الإيمان»، أو أسوأ من هذا، إذا سمحنا لأنفسنا باستخدامه بوصفه إجراء ماهراً وماكراً وموجهاً للأخذ بيد ما كان يجب التخلي عنه باليد الأخرى: يجب على هذا التعارض نفسه أن يكون معداً بطريقة مسؤولة. فليس الأمر هبة: إنها مهمة صعبة مقدمة للفكر. وإني لأفضل ركوب الخطر المعاكس، ذلك الذي يخفق الهدف إذ يفتح درباً يضيع في الطريق. وبمعنى ما، فإن هذا ما سيحصل في هاتين الدراستين اللتين تبدآن أمراً ما ولكنهما لا تنهيان شيئاً، واللتين تتجهان نحو شيء ما ولكنهما لا تظهران وبالتالي لا تعطيان ما تدلان عليه من بعد. ويعد المشروع بهذا المعنى جد صعب. وإني لأعتقد أن هذا هو الوضع الذي لا حياد عنه بالنسبة إلى

الفيلسوف عندما يكون، بوصفه هكذا، مواجهاً للجدل بين دين، وإلحاد، وإيمان. فهو ليس مبشراً، وإنه ليستطيع أن يصغي إلى التبشير، تماماً كما أفعل ذلك. ولكن بوصفه مفكراً محترفاً ومسؤولاً، فإنه يبقى مبتدئاً. ويبقى خطابه خطاباً إعدادياً. وربما يجب عدم الندم على هذا. فهذا الزمن المشوَّش، حيث يخبئ موت الدين الرهان الحقيقي ربما، هو أيضاً زمن الإعدادات الطويلة، والبطيئة، وغير المباشرة.

وبما إنني غير قادر على تغطية كل حقل الأسئلة المقترحة، فقد اخترت موضوعين، ويتعلق واحد بالاتهام والآخر يتعلق بالمواساة. ولقد اخترتهما لأنهما يمثلان القطعتين الرئيستين للدين: المحرم والملاذ. ويحدد هذان المعنيان الأساسيان قطبي الشعور الديني، على الأقل في شكله الأكثر سذاجة والأكثر عتقاً: الخوف من العقاب والرغبة في الحماية. ومن جهة أخرى، فإن الذي يهدد ويعزي هي صورة الله نفسها. ولقد يعني هذا إذن أني أنظر إلى الدين بوصفه بنية عتيقة للحياة التي يجب تجاوزها على الدوام عن طريق الإيمان والتي تستند إلى الخوف من العقاب وإلى الرغبة في الحماية. ويمثل الاتهام والحماية، إذا جاز لنا القول، «النقاط العفنة من الدين»، بالمعنى الذي سمى فيه كارل ماركس الدين نفسه: النقطة العفنة للفلسفة. وهنا يجد الإلحاد سبب وجوده، وربما يكشف عن معناه المزدوج، بوصفه هدماً و بوصفه تحريراً. وهنا أيضاً يشق الإلحاد الطريق لإيمان يكون موقعه بعيداً عن الاتهام والحماية. وهذا هو ضرب من الجدل أريد أن أسبره في هاتين الدراستين. أما الأولى، فتصب في الاتهام، وأما الثانية ففي المواساة.

1 ـ الاتهام

1 ـ إن نوع الإلحاد الذي أنظر إليه هو إلحاد نيتشه وإلحاد فرويد. فلماذا هذا الاختيار؟ إنه لا يكفي أن نقول إنهما الممثلان الأكثر بروزاً للنقد الديني بما هو منع، واتهام، وعقاب، وإدانة. وتكمن القضية بالأحرى في معرفة لماذا استطاعا أن يهاجما الدين فوق هذه الأرض: لأنهما أبدعا نوعاً من التأويلية

يختلف تماماً عن نقد الدين المتجذر في التقاليد التجريبية البريطانية أو الوضعية الفرنسية. إذ ليست القضية هي قضية براهين وجود الله. فهما لم يشككا أيضاً بمفهوم الله بوصفه خالٍ من المعنى. وإن الذي فعلاه هو أنهما أبدعا نوعاً جديداً من النقد، هو نقد التمثيلات الثقافية المنظور إليها بوصفها أعراضاً متنكرة للرغبة وللخوف.

وبالنسبة إليهما، فإن للبعد الثقافي للوجود الإنساني الذي تنتمي الأخلاق والدين إليه معنى مخبوءاً. وإنه يتطلب طريقة خاصة للتفكيك، ولرفع الأقنعة. فللدين معنى لا يعرفه المؤمن، وذلك بسبب الإخفاء الخاص الذي يستخلص أصله الحقيقي من استقصاء الوعي. ولهذا، فإنه يتطلب تقانة للتأويل متلائمة مع طريقته في الإخفاء،أي تأويلاً للوهم بوصفه متميزاً من الخطأ البسيط، وذلك بالمعنى الإبيستيمولوجي للكلمة، أو للكذب، بالمعنى الأخلاقي العادي. فالوهم هو نفسه وظيفة ثقافية. وإن هذه الوظيفة تفترض مسبقاً أن المعاني العامة لوعينا تقنّع المعاني الحقيقية التي وحدها النظرة الحذرة للنقد، النظرية الشكاكة، تستطيع أن تصل إليها.

ولقد طور نيتشه وفرويد على نحو متوازٍ نوعاً اختزالياً من التأويلية، وهو في الوقت نفسه نوع من فقه اللغة ونوع من علم الأنساب. وإنه ليعد فقهاً للغة، وتفسيراً، وتأويلاً وذلك لأن نص وعينا يستطيع أن يقارن بالمحو تحت سطح مكتوب فيه نص آخر. وإن تفكيك هذا النص ليعد من مهمة هذا التفسير الخاص. ولكن هذه التأويلية هي في الآن ذاته علم الأنساب، وذلك لأن اعوجاج النص يصدر عن صراع للقوى، وعن الغرائز، وعن الغرائز المضادة، والتي يجب أن يكون أصلها قد تم الكشف عنه. وبالطبع، فليس هذا علم للأنساب بالمعنى التعاقبي للكلمة. ولكن هذا التكوين حتى عندما يلجأ إلى مراحل تاريخية، فإنه لا يفضي إلى أصل زماني، ولكنه يفضي بالأحرى إلى بؤرة افتراضية أو يفضي إلى مكان فارغ، حيث تصدر فيه قيم الأخلاق والدين. وإن اكتشاف هذا المكان بوصفه فارغاً، ليعد مهمة لعلم الأنساب.

وإذا كان نيتشه يسمي هذا الأصل «إرادة القوة»، وإن فرويد يسميه

«اللوبيدو»، فإن هذا ليس جوهرياً بالنسبة إلى الحجة الراهنة. إذ الأمر على العكس من هذا: إنه على الرغم من اختلافهما في المخطط الخلفي، وفي الاهتمام، بل في المقصد، فإن تحليليهما المتبادلين للدين، بوصفه مصدراً للمنع، يتعززان بالتبادل. وحتى يمكننا أن نقول إننا نفهمهما على نحو أفضل، كل واحد لنفسه، عندما نأخذهما معاً.

فنيتشه يُظهر، من جهة، فيما يسمى المثال «مكاناً» خارجياً ومتفوقاً للإرادة الاجتماعية. وإنه انطلاقاً من هذا الخارج ومن هذا العلو الوهمي، فإن المنع والإدانة يتنزلان. ولكن هذا «المكان» ليس شيئاً. فهو يصدر عن ضعف الإرادة العبدة التي تطرح نفسها بنفسها في السماوات. وإن الكشف عن هذا الأصل المثالي بوصفه لا شيء، هو من مهمة منهج فقه اللغة وعلم الأنساب. فإله المنع يمثل هذا المكان المثالي الذي لا يكون والذي يجري المنع عنه. ويمثل هذا المكان العدمي ما وصفته الميتافيزيقا التقليدية بأنه المعقول، وأنه الخير المطلق، وأنه الأصل المتعالي للقيم غير المرئية. ولكن، لأن هذا المكان فارغ بوصفه مثالاً، فإن هدم الميتافيزيقا يجب أن يأخذ في عصرنا شكلاً عدمياً. فليس نيتشه هو من ابتدع العدمية، ولا العدمية هي من ابتدعت العدم. فالعدمية هي الصيرورة التاريخية التي يقوم نيتشه عليها شاهداً. فالعدمية في ذاتها تمثل فقط التجلي التاريخي للعدم الذي ينتمي إلى الأصل الوهمي. ولهذا، فإن العدم لا ينبثق من العدمية، وإن العدمية لا تنبثق من نيتشه. فالعدمية هي روح الميتافيزيقا، وذلك لأن الميتافيزيقا تطرح مثالاً وأصلاً فوق طبيعي لا يعبر عن شيء آخر سوى احتقار الحياة، والافتراء على الأرض، والحقد على قوة الغرائز، وحقد الضعفاء على الأقوياء. وتستهدف هذه التأويلية بطابعها الاختزالي المسيحية، وذلك حين تكتفي أن تكون «أفلاطونية من أجل الشعب»، ونوعية للفوق الطبيعي في الأخلاق. وأخيراً، فإن انتقال القيمة، وانقلاب القيم، ليعدان فقط انقلاباً للانقلاب، وإنشاء لأصل القيم الذي هو إرادة القوة.

وإن هذا النقد المعروف للدين، والذي نستطيع أن نقرأه في «أبعد من الخير والشر» وفي كتاب «جنيالوجيا الأخلاق»، ليعد مدخلاً جيداً لما سماه

فرويد الأنا العليا. فالأنا العليا بناء مثالي يصدر عنه المنع والإدانة. وهكذا يكون التحليل النفسي تفسيراً على طريقته الخاصة. وإنه ليسمح لنا بقراءة الدراما الأوديبية خلف النص الرسمي للضمير الأخلاقي، كما إنه يكون علماً للأنساب يربط الطاقات الموظفة في كبت القوى المستعارة من «الهو»، أي من عمق الحياة. وبهذه الطريقة، فإن الأنا العليا المرتفعة فوق الأنا، تصبح محكمة تراقب، وتحكم، وتدين. فالأنا الأعلى تنسلخ من مظهرها المطلق. ويتبين أنها مؤسسة مشتقة ومكتسبة. وبكل تأكيد، فثمة شيء يوجد في فرويد ولا يكون في نيتشه: إن اختزال الضمير الأخلاقي إلى الأنا الأعلى ليصدر، من جهة أولى، عن التجربة السريرية المطبقة على العصاب الهجاسي، وعلى الكآبة، وعلى المازوشية الأخلاقية، والمطبقة، من جهة أخرى، على علم اجتماع الثقافة. وهكذا، فإن فرويد قد استطاع أن يقيم ما يمكننا أن نسميه علم أمراض الواجب أو الضمير. ولقد قدم، من جهة أخرى، تكوين العصاب له مفتاحاً يؤوِّل بعبارات تكوينية ظواهر الطوطم والمحظور اللذين تعطيهما الإتنولوجيا (علم السلالات). وإن هذه الظواهر التي اعتقد فرويد أنه يرى فيها أصل ضميرنا الأخلاقي والديني، لتظهر بوصفها سيرورة لاستبدال يحيل إلى الصورة المستترة للأب الموروثة من عقدة أوديب، وبدوره الأوديب الفردي استخدم نموذجاً لنوع من الأوديب الجماعي الذي ينتمي إلى الأركيولوجيا الإنسانية. وهكذا، فقد رُبطت مؤسسة القانون بدراما بدائية هي القتل الشهير للأب. ولكن من الصعب على المرء أن يقول إذا كانت هذه هي أسطورة التحليل النفسي فقط، «الأسطورة الفرويدية»، أو إذا كان فرويد قد وصل فعلاً إلى الأصل الجذري للآلهة. وعلى كل حال، فإنه وإن لم يكن لدينا هنا سوى الأسطورة الشخصية لفرويد، فإنها تعبر عن حدس جد قريب من حدس نيتشه في «جنيالوجيا الأخلاق»، أي إن الإسقاط في وضع من الضعف والتبعية يلد الخير والشر. ولكن ثمة ما هو خاص عند فرويد ليقوله: إن نقل القيم الذي سميناه قلب القلب، لا يجب عليه أن يمر فقط بقلق الامتحان الثقافي، والذي يسميه نيتشه العدمية، ولكن أيضاً من خلال التخلي الشخصي، والذي يسميه فرويد في ليوناردو «Leonard» «التخلي عن الأب». وهو تخلٍ يمكن أن يقارن بسيرورة

الحداد، أو بـ «عمل الحداد» على نحو أفضل، وهو ما تم الحديث عنه في مكان آخر. وبهذا الشكل، فإن العدمية والحداد ليعدان طريقتين متوازيتين، وعليهما يعاد أصل القيم إلى ذاته، أي إلى إرادة القوة، وإلى غريزة الحب في صراعها الأبدي مع التاناتوس (الموت).

إذا تساءلنا الآن حول المعنى اللاهوتي لهذا الإلحاد، فيجب علينا القول بادئ ذي بدء أي نوع من الإلحاد هو مطروح هكذا. وإن كل الناس ليعلمون الكلمة الشهيرة للأحمق في العلم المرح: Gai Savoir «مات الله». ولكن السؤال هو أن يعرف المرء أي إله قد مات. وأن يعرف بعد ذلك من قتله، هذا إذا كان هذا الموت هو بالفعل قتلاً. وأخيراً، أي نوع من السلطة ينتمي إلى الكلام الذي يعلن هذا الموت. وتنعت هذه الأسئلة الثلاثة الإلحاد عند نيتشه وعند فرويد وذلك بالتعارض مع إلحاد التجريبية الإنكليزية أو الوضعية الفرنسية، اللذين ليسا لا تفسيريين ولا جنيالوجيين بالمعنى الذي قلناه.

أي إله قد مات؟ نستطيع الآن أن نجيب: إنه إله الميتافيزيقا، وهو أيضاً إله اللاهوت، وذلك لأن علم اللاهوت يستند إلى ميتافيزيقا السبب الأول، والكائن الضروري، والمحرك الأول، والمصمِّم بوصفه أصل القيم، وبوصفه الخير المطلق. ولنقل إنه إله الكائن اللاهوتي، وذلك لكي نستعمل الكلمة التي صاغها هايدغر بعد كانت.

ولقد وجد هذا الكائن اللاهوتي في الفلسفة الكانتية تعبيره الفلسفي الأكثر علواً، وعلى الأقل فيما يخص فلسفة الأخلاق. وكما نعلم، فإن كانت يربط الدين بالأخلاق على نحو جد وثيق: إنه ينظر إلى وصايا الضمير بوصفها وصايا الله. وهنا تكمن الوظيفة الأولى للدين.

وبكل تأكيد، فإن للدين وظائف أخرى، وهي، تبعاً لكانت، تتصل بقضية الشر، وبتحقيق الحرية، وبكلية الإرادة، وبالطبيعة في العالم الأخلاقي. ولكن بفضل العلاقة البدئية بين الله، المصمِّم بوصفه المشترع الأعلى، وقانون العقل، فإن كانت ما زال ينتمي إلى عصر الميتافيزيقا ويبقى وفياً إلى تفرغه الثنائي الأساسي بين العالم المعقول والعالم المحسوس.

تتجلى وظيفة النقد النيتشوي والفرويدي في إخضاع مبدأ الإلزام، الذي غرس فيه إله أخلاق الفلسفة الكانتية، إلى تحليل انكفائي يسلخ هذا المبدأ من سمته القبلية. وتشق التأويلية الاختزالية الطريق نحو جنيالوجيا القبلية. وفي الوقت نفسه، فإن ما يبدو أنه مطلوب وهو المبدأ الشكلي للإلزام يبدو بوصفه نتيجة لسيرورة خفية تحيل إلى فعل للاتهام متجذر في الإرادة. ويبدو الاتهام المحسوس حينئذ بوصفه حقيقة الإلزام الشكلي. فالاتهام لا يستطيع أن يبلغه نوع الفلسفة الفكرية التي تفصل القبلي عن التجريبي. وثمة إجراء تأويلي وحيد قادر على اكتشاف الاتهام في جذر الإلزام. فالتأويل الاختزالي إذ يستبدل منهجاً في فقه اللغة والجينيالوجيا بمجرد منهج تجريدي، مثل التحليل المقولي عند كانت، فإنه يكتشف خلف العقل العملي وظيفة الغرائز، وتعبير الخوف والرغبة. ويختبئ خلف ما يسمى استقلال الإرادة ضغينة إرادة خاصة، إرادة للضعفاء، وإنه بفضل هذا التفسير وبفضل هذه الجينيولوجيا، فإن الإله الأخلاقي ـ لكي نتكلم كما يتكلم نيتشه ـ يكشف عن نفسه بكونه إله الاتهام والإدانة. ومثله في هذا مثل الإله الذي أخفق.

وسنذهب، هكذا، إلى السؤال الثاني: من هو القاتل؟ إنه ليس الملحد، ولكنه العدم الخاص الذي يسكن في قلب المثال، والنقص المطلق للأنا الأعلى. وقتل الإله الأخلاقي ليس شيئاً آخر سوى ما وصفه نيتشه بأنه إجراء ثقافي، إجراء العدمية، أو ما يمكن أن نعبر عنه مع فرويد، بعبارات نفسية أكثر، بأنه عمل الحِداد المطبق على صورة الأب.

ولكن عندما نتجه نحو السؤال الثالث: أي نوع من الضمان يمتلكه الكلام الذي يعلن هذا الموت لإله الأخلاق؟ وفجأة، يعود كل شيء إشكالياً. فنحن نعتقد أننا نعرف أي إله قد مات. ولقد قلنا: الإله الأخلاقي. وإننا لنعتقد أننا نعرف سبب هذا الموت. إنه الهدم الذاتي للميتافيزيقا وذلك بوساطة العدمية. ولكن كل شيء يصبح مشكوكاً فيه ما إن نسأل: من يقول هذا؟ المجنون؟ زاراتوسترا (زرادشت)؟ المجنون بوصفه زاراتوسترا؟ ربما. ويمكننا على الأقل أن نقول بعبارات سلبية: ليست هذه طريقة برهانية للتفكير. فـ «إنسان المطرقة»

له سلطة الرسالة التي يعلنها فقط: هيمنة إرادة القوة. ولا شيء يثبت هذا، اللهم إلا نوع الحياة الجديد الذي يكون الكلام قادراً على فتحه، وإلا الجواب نعم المعطى إلى ديونيسوس، وإلا حب القدر، والرضا بـ «العودة الخالدة للشيء عينه». والحال. إن هذه الفلسفة الإيجابية لنيتشه، والتي وحدها تستطيع أن تعطي سلطة لتفسيرها السلبي، لتبقى مدفونة تحت الهدم الذي راكمه نيتشه حوله. ولا يوجد أحد يستطيع أن يكون قادراً على العيش بمستوى زاراتوسترا (زرادشت). فنيتشه نفسه، إنسان المطرقة، ليس الإنسان الأعلى الذي يعلنه. فاعتداؤه ضد المسيحية يبقى قائماً في الضغينة. ولذا، فإن المتمرد ليس ولا يستطيع أن يكون في مستوى (النبي). فعمله الرئيس يبقى اتهاماً للاتهام، ويبقى دون التأكيد المحض للحياة.

ولهذا، فإني أظن أن لا شيء قد تم إقراره، وأن كل شيء يبقى مفتوحاً بعد نيتشه، وأن ثمة طريقاً هو وحده، كما يبدو لي، سيكون مغلقاً بعد نيتشه، إنه طريق الكائن اللاهوتي البالغ الأوج في إله أخلاقي، مصمَّم بوصفه مبدأ أخلاقياً وأساساً للمنع وللإدانة. وإني لأعتقد أننا من الآن فصاعداً غير قادرين على ترميم شكل للحياة الأخلاقية التي تقدم نفسها بوصفها مجرد خضوع لوصايا، ولإرادة غريبة أو عليا، حتى ولو كانت هذه الإرادة مقدمة بوصفها إرادة إلهية. ويجب علينا أن ننظر إلى النقد الأخلاقي والديني الذي تقوم به مدرسة الشك بوصفه أمراً خيراً: فلقد تعلمنا من هذه المدرسة أن نميز منتجاً وإسقاطاً من ضعفنا في الوصية التي تعطي الموت وليس الحياة.

2 ـ يطرح السؤال الآن بشكل أكثر استعجالاً وأكثر تشوشاً من أي وقت مضى: هل نستطيع أن نعترف بمعنى ديني ما للإلحاد؟ لا، بكل تأكيد، وذلك إذا أخذنا كلمة الدين بالمعنى الضيق للعلاقة العتيقة للإنسان بالسلطة الخطرة للمقدس. ولكن إذا كان حقيقياً أن «إله الأخلاق هو المرفوض وحده»، فثمة طريق مفتوح، ومليء بالريبة والخطر، وإننا سنحاول الآن أن نسبره.

فكيف ندخل في هذا الطريق؟ لعلنا نميل إلى الذهاب مباشرة إلى الهدف وإلى إعطاء اسم، اسم جديد وقديم، لهذه المرحلة من مراحل خط سيرنا،

ولما يسمى الإيمان. ولقد تجرأت فقمت به في مدخلي عندما تكلمت عن جدل بين الدين والإيمان بوساطة الإلحاد. ولكني قلت أيضاً إن الفيلسوف لا يستطيع أن يذهب بعيداً وسريعاً: المبشر وحده، أريد أن أقول المبشر الرسولي، الذي يمتلك زاراتوسترا نيتشه وحريته، هو الذي سيكون قادراً على القيام بعودة جذرية إلى أصل الإيمان اليهودي والمسيحي، وسيصنع من هذه العودة حدثاً لزماننا. وسيكون هذا التبشير في الوقت نفسه أصلياً وما بعد ديني. فالفيلسوف ليس هذا المبشر الرسولي. وإنه على أكثر تقدير، كما سمى كيركغارد نفسه، «شاعر الديني». فهو يتصور مبشراً رسولياً يجعل رسالة الخروج حالية اليوم، وسابقة على كل قانون: «أنا الرب إلهك الذي أخرجك من بلاد مصر، ومن بيت العبودية». إنه سيتصور المبشر الذي يتلفظ فقط بكلمة التحرير، ولكنه لن يتلفظ أبداً بكلمة المنع والإدانة. وإنه سيبشر بالصليب وبقيامة المسيح كبدء بحياة خلاقة، وسيستخلص كل النتائج بالنسبة إلى عصرنا، التناقض البولسي بين الإنجيل والناموس. وتبعاً لهذا التناقض، فإن الخطيئة نفسها تبدو أقل وكأنها انتهاك للمنع مما تبدو وكأنها العكس من حياة تحت ظل النعمة. وستعني الخطيئة حينئذ الحياة تحت الناموس، أي طريقة الوجود الإنساني الذي لا يزال أسيراً في الدائرة الجهنمية للقانون، والانتهاك، والذنب، والتمرد.

ليس الفيلسوف هو هذا المبشر الرسولي. ويعود ذلك لعدة أسباب: أولاً، لأنه ينتمي إلى زمن الجفاف والعطش، وهو زمن لا تزال فيه المسيحية، بوصفها مؤسسة ثقافية، تمثل «أفلاطونية من أجل الشعب»، نوعاً من القانون بمعنى القديس بولس، ثانياً لم تبلغ السيرورة العدمية نهايتها، وربما لم تبلغ بعد قمتها: ما زال عمل الحداد المطبق على الآلهة الميتة لم ينته بعد وإن الفيلسوف ليفكر في هذا الزمن الوسيط. ثالثاً، يقف الفيلسوف، بوصفه مفكراً مسؤولاً، في الوسط من الطريق بين الإلحاد والإيمان، والسبب لأنه لا يستطيع أن يكتفي فقط أن يضع جنباً إلى جنب تفسيراً اختزالياً يقوم بخلع أصنام الآلهة الميتة عن عرشها، وتفسيراً إيجابياً من الواجب عليه أن يكون إلصاقاً، وتكراراً، من وراء

موت الإله الأخلاقي، والإعلان الديني، إعلان الأنبياء، وإعلان الجماعة المسيحية البدائية. إن مسؤولية الفيلسوف أن يفكر، أي أن يحفر تحت سطح التناقض الحاضر، ويستمر في ذلك حتى يجد مستوى التساؤل الذي يجعل الوساطة ممكنة بين الدين والإيمان من خلال الإلحاد. ويجب على هذه الوساطة أن تمثل منعطفاً طويلاً. كما إنها تستطيع أن تظهر بوصفها طريقاً ضائعاً. وقد كان هايدغر يسمي بعض دراساته Holzwege، أي الطرق الغابية التي لا تذهب إلى أي مكان، اللهم إلا إلى الغابة نفسها وإلى عمل الحطابين.

وإني لأقترح أن نسير خطوتين على هذا الطريق المبدل الاتجاه، على هذا الطريق الذي ربما يكون طريقاً غابياً بالمعنى الذي يقوله هايدغر.

أريد أن أتأمل بداية علاقتي بالكلمة ـ كلمة الشاعر أو المفكر، بل مع كل كلام يقول شيئاً، ويكشف عن شيء يتعلق بالكائنات ويتعلق بالكائن. نجد أنه في هذه العلاقة بالكلمة، وبكل كلام دال قد اشترك ضرب من الطاعة خالية من كل صدى أخلاقي. وهذه الطاعة غير الأخلاقية إذن، قد تستطيع أن تجذبنا من متاهة نظرية القيم، والتي ربما تكون النقطة الفاسدة للفلسفة نفسها.

ويجب الاعتراف: تقف الفلسفة كلها الآن في طريق مسدود، وذلك فيما يتعلق بأصل القيم. وإنه لمحكوم علينا أن نراوح بين إبداع مستحيل للقيم وبين حدس مستحيل للقيم. وينعكس هذا الفشل النظري للقيم في التناقض العملي للخضوع وللتمرد الذي يفسد التعليم، والسياسة، والأخلاق اليومية. وإذا لم يكن من الممكن أن يتخذ أي قرار على هذا المستوى، فيجب علينا أن نعود القهقرى، وأن نخرج من الطريق المسدود، وأن نحاول الوصول، باقتراب غير أخلاقي، إلى قضية الاستقلال والطاعة.

وتقضي الطريقة الوحيدة للتفكير على نحو أخلاقي التفكير بداية على نحو غير أخلاقي. ويجب علينا، وصولاً إلى هذا الهدف، أن نصل إلى مكان يكون فيه استقلال إرادتنا متجذراً في التبعية وفي الطاعة اللذين لم يعطلهما الاتهام، والمنع، والإدانة. وإن هذا المكان السابق على الأخلاق هو «السمع». وهكذا

تنكشف طريقة للكينونة لم تصبح بعد طريقة للعمل، وإنها، بسبب هذا، تفلت من الخيار بين العبودية والتمرد. ولقد كان هيراقليط يقول: «لا تصغوا إلى كلامي ولكن اصغوا إلى اللوغوس». وعندما يقول الكلام شيئاً، وعندما يكتشف ليس شيئاً فقط من معنى الكائنات، ولكن عندما يكتشف شيئاً من الكائن بما هو كذلك، كما هي الحال مع الشاعر، فإننا سنواجه حينئذ ما يمكن أن نسميه حدث الكلام: لقد قيل شيء، وأنا لست أصله، ولا المالك. فالكلام لا يكون في تصرفي كما هي أدوات العمل والإنتاج، أو خيرات الاستهلاك. فأنا لا أتصرف بشيء في حدث الكلام، ولا أفرض نفسي أنا بالذات، فأنا لم أعد السيد، فأنا مأخوذ بعيداً عن الهم والانشغال. في هذا الوضع من عدم السيطرة، يقوم الأصل المتزامن للخضوع والحرية. وإني لأقرأ في «الوجود والزمن» لهايدغر: «يصبح تداخل الخطاب في الفهم والقابل للفهم واضحاً، وذلك ما إن نتوقف عند إمكانية وجودية تنتمي إلى ماهية الخطاب نفسه: الإصغاء. وليس مصادفة أن نقول إننا لم «نفهم» عندما لم نصغِ «جيداً» (نسمع). فالإصغاء لاحق للخطاب... والكائن هنا يصغي لأنه يفهم. وبوصفه كائناً في العالم مع الآخر الذي يفهم، فإن الكائن هنا «منتبه» إلى ذلك الذي يوجد معه ومنتبه لنفسه. وإن هؤلاء الذين يوجدون معاً، يخضعون معاً إلى قانون هذا الانتباه» (تر. فر. ص (201 ـ 202). وليس من قبيل المصادفة إذا كنا نجد في معظم الألسنة أن للكلمة «خضوعاً» جواراً دلالياً مع السمع. فاسمع هي إمكانية الخضوع. وتوجد أيضاً دورة للمعنى بين كلام، واستماع، وخضوع: «إن معرفة السمع هذه، الأصلية الوجودية تسمح لفعل مثل فعل السمع، وهو ظاهراتياً أكثر أصالة أيضاً مما يحدده عالم النفس عادة بوصفه الإصغاء، أي حساسية الصوت وإدراك الضوضاء. ويقع هذا السمع نفسه على طريقة كينونة الإصغاء الذي يفهم» (المرجع السابق، ص 202). وإن هذا الإصغاء الذي يفهم هو عقدة قضيتنا.

وبكل تأكيد، لا شيء قد قيل فيما يخص الكلمة بوصفها كلمة الله. وإنه لأمر جيد أن يكون كذلك. وفي هذه النقطة، فإن الفيلسوف بعيداً عن أن يكون

في حالة يتمكن معها من تمييز كلام يستحق فعلاً اسم كلام الله. ولكنه يستطيع أن يميز طريقة الكينونة التي تجعل شيئاً ما من الممكن وجودياً، وذلك مثل كلام الله. ف «هذا الإصغاء المنتبه والمتبادل والذي يؤسس الكائن مع الآخر، ليقدم نفسه تبعاً للطرق الممكنة للخضوع (للإصغاء) والموافقة، أو تبعاً للطرق البدائية لرفض السماع، وللتعارض، وللتحدي، وللنفور» (ص202). وهكذا، فإنه للمرة الأولى وقبل كل تعليم أخلاقي وقبل كل نزعة أخلاقية، فإننا نميز في السمع أساس الطرق الأخرى في «الاستماع»: التبع وعدم السمع. ويستلزم هذا السماع مظهراً يشكل الخضوع السابق للأخلاق والذي أحاول أن أتجه نحوه.

هذا ليس كل شيء: ليس للسمع أسبقية وجودية على الخضوع، ولكن «الاحتفاظ بالصمت يسبق الكلام». فهل سنقول إنه الصمت؟ نعم، إذا كان الصمت لا يعني الخرس. ويعني الاحتفاظ بالصمت أيضاً السماع، وترك الأشياء كي تكون مقولة. فالصمت يفتح حيزاً من أجل السماع: «يحمل الأساس من الوجودي نفسه هذه الإمكانية الجوهرية الأخرى للخطاب أيضاً: إنها الصمت». فهذا الذي يصمت في الحوار يستطيع «أن يُفْهِمَ» على نحو أكثر أصالة، أي يستطيع أن يساهم في تطوير الفهم أكثر من ذلك الذي لا تجعله الكلمات يتعثر. ولذا، فإن وفرة الكلام بخصوص كل شيء ولا شيء لا تضمن بأننا سنجعل الفهم يتقدم. ولعل الأمر يكون على العكس من ذلك، فقد تخفي ثرثرة لا تنضب ما نعتقد أننا نفهمه وتفضي إلى وضوح خادع، أي إلى عدم الفهم المتفه... ولذا، فإن الخطاب الحقيقي وحده يجعل الصمت الأصلي ممكناً. ولكي يستطيع الكائن هنا أن يصمت، يجب أن يكون لديه ما يقوله. وهذا يعني أنه يجب أن يتصرف بوحي أصلي وامتداد لذاته. وإن الصمت لفي هذه اللحظة يأخذ معناه ويهدم «الثرثرة». ومن هنا، فإن الصمت بوصفه طريقة في الخطاب يمفصل بشكل أصلي فهم الكائن هنا الذي أسس لتوه معرفة الإصغاء والكائن بجلاء عام» (ص 203 ـ 204). ونحن نقف هنا في نقطة حيث يكون الصمت هو أصل السمع والخضوع.

إن هذا التحليل و«التحليل الأساسي للكائن هنا» الذي ينتمي إليه، يكشفان

الأفق ويفتحان الطريق للمقاربات التي تبقى محتاجة إلى صنع من علاقة بالله بوصفه كلاماً يسبق كل منع وكل اتهام. وإني مؤهل لكي أعترف بأني لن ألتقي حدث الكلام، الذي يسمي نفسه بنفسه الإنجيل، وذلك بمجرد توسع مقولات العقل العملي. فالله الذي نبحث عنه لن يكون مصدراً للإلزام الأخلاقي، ولا مؤلف الوصايا، ذلك الذي يضع الختم المطلق على التجربة الأخلاقية للإنسان. فهذا النوع من الوساطة، على العكس من ذلك، يدعوني لكي لا أترك الإعلان (التبليغ الديني) يؤخذ من متاهة الإلزام والواجب.

وتأتي الآن الخطوة الثانية. فأي نوع من الأخلاق صار ممكناً بالاستناد إلى هذه العلاقة الوجودية للكلام؟ فإذا احتفظنا حاضراً في الذهن عمل الحداد الذي طوره الإلحاد وعالم الفهم غير الأخلاقي المنخرط في السمع والصمت، فإننا نكون مستعدين لطرح القضية الأخلاقية من خلال عبارات لا تستلزم، على الأقل من أجل البدء، العلاقة بالممنوع، والتي هي أيضاً حيادية إزاء الاتهام والإدانة. فلنحاول أن نعد القضية الأخلاقية الأصلية والتي يتجه نحوها هدم الإله الأخلاقي والتهذيب غير الأخلاقي بوساطة الكلام.

وسأسمي هذه الأخلاق السابقة على أخلاق الإرغام «أخلاق الرغبة في الكينونية أو في الجهد من أجل الوجود». فتاريخ الفلسفة يقدم لنا سابقة ثمينة، إنها سابقة سبينوزا. فهذا، يعطي اسم الأخلاق لإجراء كامل يمر عبره الإنسان من العبودية إلى الغبطة ومن ثم إلى الحرية. ولا يضبط هذه السيرورة مبدأ شكلي للإرغام، كما لا يضبطها حدس للغايات والقيم، ولكن يضبطها نشر الجهد، الجهد، الذي يضعنا في الوجود بوصفنا طريقة متناهية للكينونة. ونحن نقول الجهد، ولكن يجب أن نضيف الرغبة مباشرة، وذلك لكي نطرح على أصل القضية الأخلاقية الهوية بين الجهد بمعنى «الجهد» عند سبينوزا والرغبة بمعنى «غريزة الحب» عند أفلاطون وفرويد (لا يتردد فرويد في القول إن ما يسميه ليبدو وغريزة الحب قريب لأيروس (الحب) في حوار أفلاطون «المأدبة» Banquet). وإني لأعني بالجهد الوضع في الوجود، والقدرة التأكيدية على الوجود، والتي تشتمل على زمن غير محدد، وديمومة لا تمثل شيئاً آخر غير

متابعة الوجود. ويؤسس هذا الوضع ضمن الوجود التأكيد الأكثر أصالة، إنه تأكيد ال «أنا أكون». ولكن يجب على هذا التأكيد أن يكون مسترجَعاً، ومُرَمَّماً، وذلك لأنه، وهنا تأتي قضية الشر، كان مستلَباً بطرق عديدة. ولهذا يجب أن يُستعاد وأن يُرَد. وهكذا، فإن إعادة استملاك جهدنا من أجل أن نوجد هي مهمة الأخلاق. ولكن لأن قدرتنا على الكينونة مستلبة، فإن هذا الجهد يبقى رغبة، الرغبة في الكينونة. وكما في كل مكان فإن الرغبة تعني النقص، والحاجة، والطلب. ويجعل هذا العدم، في مركز وجودنا، من جهدنا رغبة ويعادل الجهد عند سبينوزا بغريزة الحب عند أفلاطون وفرويد. وهكذا، فإن تأكيد الكائن في نقص الكائن، هو ما يمثل البنية الأكثر أصالة في جذر الأخلاق. وتقوم الأخلاق، بهذا المعنى الجذري، في الاستملاك التدريجي لجهدنا كي نكون.

ويخفي هذا البعدَ الجذري لقضية الأخلاق الإرغامُ بوصفه مبدأ للعقل العملي. فالشكلانية في الأخلاق تخبئ جدلية الفعل الإنساني، أو لكي نستعمل كلمة أكثر قوة، فإنها تخبئ الفعل الإنساني في الوجود. وتغطي الجدليةَ إشكاليةٌ غير أصلية، ولكنها مشتقة، إنها إشكالية قبلية العقل العملي. وإني لأسميها إشكالية مشتقة لأنها، كما يبدو لي، مستعارة من نقد العقل المحض حيث يكون لها معناها الممتلئ، وذلك في إطار تحليل نكوصي يفضي إلى بنية المقولات التي تجعل فعل التعرف ممكناً. ولكن التفرغ الثنائي نفسه بين التجريبية والقَبلية هل يستطيع أن يمتد إلى البنية الداخلية للفعل الإنساني، وإلى ما أسميه جدلية فعل الوجود؟ إني أشك. فهذا الانتقال إلى العقل العملي من تمييز كان قد تلقى معناه الكامل في النقد الأول، ليعد مسؤولاً عن التعارض الذي أنشأه كانت بين الإلزام المنظور إليه بوصفه قبلية الإرادة، والرغبة التي تمثل العنصر التجريبي للفعل. إن لإقصاء الرغبة من فلك الأخلاق نتائج هدامة: إن هدف السعادة مقصي عن حقل نظر الأخلاقي، بما هو مبدأ مادي للإرادة. وهكذا يكون المبدأ الشكلي للإلزام معزولاً عن سيرورة الفعل. ويكون التشدد الأخلاقي قد وضع في مكان قضية سبينوزا الخاصة بالغبطة والحرية.

ويشكك التأويل عند نيتشه وعند فرويد بهذه الأفضلية للشكلانية بوصفها أساساً للأخلاق. ولذا، فإن الشكلانية تبدو الآن كعقلانية من الدرجة الثانية، وناتجة عن تحويل في حقل العقل العملي لتمييز صحيح في حقل العقل النظري.

فهل هذا يعني أن ليس لقضية الإلزام معنى أخلاقي؟ لا أظن ذلك. إذ يوجد حتى للمنع مكانه. ولكنه ليس المكان الأصل، والمكان المبدئي: إنه، على الأكثر، معيار للسمة الموضوعية لإرادتنا الطيبة. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن مفهوم القيمة: إذ إن له مكانه أيضاً، ولكنه ليس المكان الأول. فمفهوم القيمة يحدث فجأة في مرحلة معينة من التفكير الأخلاقي، وذلك عندما نحتاج أن نحدد توافق قدرتنا مع الوضع، والمؤسسات، وبنية الحياة الاقتصادية، والسياسية، والثقافية. وتظهر القيمة في نقطة التقاطع لرغبتنا غير المحددة في الكينونة وفي الشروط المحدودة لتحقيقها. ولا تسمح لنا هذه الوظيفة للقيمة بتقديس القيمة، كما إنها لا تسمح لنا بصورة أقل أيضاً بعبادة وثن القيمة. وإنه ليكفي ربط سيرورة التقويم والقيمة بجدلية الفعل وبالشروط التاريخية للتجربة الأخلاقية للإنسان.

وما دام الحال كذلك، فإنه ليس التأويل عند نيتشه وفرويد هو الذي يدعونا لكي نعيد الشكلانية أخلاقاً، وسيرورة نشوء القيم إلى القاعدة الوجودية لجهدنا ولرغبتنا. فما يدعونا إلى فعل ذلك أيضاً نوع فلسفة الكلام التي طورناها. فنحن عندما نتكلم عن الكلام كما لو أننا نتكلم عن واقع حي وفعلي فإننا نستدعي وصلاً تحتياً بين الكلام والنواة النشطة لوجودنا. فإلى الكلام تنتمي قدرة تغيير الفهم الذي نأخذه من أنفسنا. ولن تعود هذه القدرة حينئذ، مبدئياً، من طبيعة الأمر. فالكلام، قبل أن يتجه إلى الإرادة، وذلك على طريقة الأمر الذي يجب أن يطاع، فإنه يتجه إلى ما أسميه وجودنا، بوصفه جهداً ورغبة. وإنه ليبدلنا، وليس ذلك لأن ثمة إرادة تفرض نفسها على إرادتنا، ولكن لأن «السمع الذي يَفهم» قد غيرنا. ويصيبنا الكلام على مستوى البنى الرمزية لوجودنا، وللترسيمات الدينامية التي تعبر عن طريقتنا في فهم وضعنا وفي إسقاط قدرتنا على هذا الوضع. ويوجد مع ذلك شيء يسبق الإرادة ومبدأ

الإلزام، والذي يمثل، تبعاً لكانت، البنية القبلية لهذه الإرادة. وهذا الشيء هو وجودنا بالذات، بما هو قادر أن يكون معدلاً بوساطة الكلام. وهذا الاتصال الحميمي بين رغبتنا في الوجود وقدرة الكلام، ليعد نتيجة من نتائج فعل الاستماع، والانتباه، والطاعة. وهذه أمور كنا قد تكلمنا عنها في الأعلى. وما يجعله هذا التمفصل، بدوره، ممكناً هو أننا نصف بعبارات عادية مثل إرادة، وتثمين، وقرار، واختيار. ويمثل علم نفس الإرادة فقط الإسقاط على سطحنا نحن بالذات لتمفصل أكثر عمقاً بين معنى الوضع، والفهم، والخطاب، وذلك لكي نأخذ ثانية المفاهيم الرئيسة لتحليل هايدغر للDasein الكائن ـ هنا.

هذه هي الخطوة الثانية، حول الانعطاف الكبير من الإلحاد إلى الإيمان. ولن أذهب إلى أبعد من هذا في الدراسة الحالية. وإني لأعترف عن طيب خاطر بأنها لا تزال دون هدفها. وستسمح لنا المناقشة التي تتبع على كل حال، والمتعلقة بالعزاء والخضوع، أن نقوم ببعض الخطوات الجديدة في الاتجاه نفسه. ولكن حتى بعد هذا التقدم الجديد، فثمة هاوية ستبقى بين السبر غير النهائي الذي يجريه الفيلسوف، والتبشير القوي للمبشر. ومع ذلك، فهناك مناسبة معينة تستطيع، على الرغم من هذه الهاوية، أن تظهر بين علم اللاهوت الذي سيكون وفياً لأصله وبين بحث فلسفي يأخذ على عاتقه نقد الدين بوساطة الإلحاد. وسأضع شروحاً حول هذه المناسبة في الدراسة الثانية.

2 ـ في العزاء

1 ـ ربما يكون الاتصال بين الاتهام والعزاء السمة الأكثر إدهاشاً للدين. فالله يهدد ويحمي. وهو الخطر الأقصى وأقصى الحماية. ففي علوم اللاهوت الأكثر بدائية، والتي نجد آثاراً لها في العهد القديم، فإن هذين الوجهين للألوهة قد كانا مرتبين بصورة عقلانية، تتمثل في قانون الثواب. فالله الذي يهب الحماية هو الله الأخلاق: إنه يصحح الفوضى الظاهرة لتوزيع الأقدار، وذلك إذ يربط الألم بالخبث، والسعادة بالعدل. وبفضل قانون الثواب هذا، فإن الله الذي يهدد، والله الذي يحمي يعدان واحداً ويعدان الله نفسه، وإن هذا الإله

هو إله الأخلاق. وتصنع هذه العقلانية العتيقة من الدين ليس فقط الأساس المطلق للأخلاق، ولكن الرؤية الأخلاقية للعالم المرصع في علم للكونيات النظرية. والله الأخلاق بوصفه عناية، هو المنظم لعالم يرضي قانون الثواب. وربما تكون هذه البنية هي بنية الدين الأكثر قدماً والأكثر شمولاً. ولكن لم تستنفد هذه الرؤية الدينية للعالم قط حقل علاقات الإنسان بالله. ولقد وجد على الدوام بشر إيمانيون رفضوا هذه البنية بوصفها بنية إلحادية تماماً. ولقد كنا نجد في الأدب البابلي والتوراتي والمعروف بوصفه أدبا للحكمة (وأكثر من أي شيء آخر في سفر أيوب)، أن الإيمان الحقيقي بالله يتعارض بأعنف ما يمكن مع قانون التوزيع هذا، وذلك لكي يوصف كإيمان مأساوي بعيد عن كل يقين وحماية.

ومن هنا، فقد نشأت فرضيتي في العمل: يعني الإلحاد على الأقل هدم الإله الأخلاقي، ليس بوصفة مصدراً أخيراً للاتهام، ولكن بوصفه مصدراً أخيراً للحماية، بوصفه عناية.

ولكن إذا كان على الإلحاد أن يمتلك بعض المعاني الدينية، فإنه يمكن لموت الإله الحامي أن يتجه نحو إيمان جديد، ونحو إيمان تراجيدي يمثل بالنسبة إلى الميتافيزيقا الكلاسيكية ما كان يمثله إيمان أيوب بالنسبة إلى الإيمان القديم بالمكافأة التي بشر بها أصدقاءه الأتقياء. وإني لأعني بـ «الميتافيزيقا» هنا النسيج الملازم للفلسفة ولعلم اللاهوت الذي اتخذ شكلاً للعدل الإلهي، وذلك بدعوى الدفاع عن الطيبة والقدرة الكلية لله وتبريرهما، وذلك في مواجهة الشر. وتمثل العدالة الإلهية عند ليبنيز محور الاستبدال لكل مشاريع فهم نظام هذا العالم بوصفه عناية إلهية: أي بوصفه معبراً عن تبعية القوانين المادية للقوانين الأخلاقية تحت شعار عدالة الله.

لا أقصد أن أنتقد دراسة العدالة الإلهية على مستوى حجتها، وفي النتيجة فوق الأرض الإبيستيمولوجية، كما فعل كانت ذلك في دراساته المشهورة ضد عدالات ليبنيز وما بعد ليبنيز. ويحيل هذا النقد، كما نعلم، بشكل رئيس إلى المفاهيم الغائية عموماً، وإلى مفهوم السبب النهائي على نحو مخصوص.

ولذا، فإن هذا النقد يستحق أن ينظر إليه في ذاته مع ما يستوجبه هذا من عناية كبرى. وإني لأفضل أن أنظر، بالاتفاق مع الفصل السابق، إلى إلحاد فرويد ونيتشه. وهذا لسببين: أولاً، لأن نقد الإله الأخلاقي يجد نهايته في نقد للدين بوصفه ملجأ وحماية. وثانياً، فإن النقد الذي طوره فرويد ونيتشه ليذهب إلى أبعد بكثير من كل نقد إبيستيمولوجي. فهذا النقد إذ يحفر تحت الحجة، فإنه يعري الطبقة التحتية لحوافز الدفاع عن العدالة الإلهية. وإن استبدال الإبيستيمولوجيا بالتأويلية لا ينفذ فقط إلى كل عدالة مكتوبة بأسلوب ليبنيز، ولكنه ينفذ إلى كل الفلسفات التي تزعم أنها تتجاوز الدفاع عن العدالة الربانية وتحاول مع ذلك أن تقيم مصالحة عقلانية بين قوانين الطبيعة والمصير الإنساني. وهكذا، فإن كانت، بعد أن نقد ليبنيز، فقد حاول بدوره، مع البديهيات المشهورة للعقل العملي، أن يصالح الحرية والطبيعة تحت قاعدة الله الأخلاقي. وكذلك فإن هيجل، بالطريقة نفسها، ينقد كانت ورؤيته الأخلاقية للعالم، ولكنه يبنى نسقاً عقلانياً تتصالح فيه كل المتناقضات: إن المثال غير متعارض مع الواقع. فلقد صار هو القانون المحايث. وتحقق فلسفة هيجل في نظر نيتشه جوهر كل فلسفة أخلاقية. وبكل تأكيد، فإن هذا الاختزال العنيف إلى الأخلاق لفلسفات مختلفة مثل فلسفة ليبنيز، وكانت، وهيجل، ليعد غير مقبول في نظر مؤرخ الفلسفة: يجب على مؤرخ الفلسفة أن يحمي البنية العقلانية الفريدة لكل واحدة من هذه الفلسفات ضد خلط مشترك لكل فلسفات العصر الكلاسيكي القائمة تحت عنوان الأخلاق. ولكن نيتشه يفتح، عن طريق هذا العنف الذي يختزل الاختلافات الأكثر بداهة وينكرها، الطريق أمام تأويل يتعلق بالحافز المشترك خلف الطرق الأكثر تعارضاً للتفلسف. ويتمثل رهان هذا التأويل في ضرب من الإرادة التي تعبر عن نفسها هي بالذات من خلال البحث عن تصالح عقلاني، سواء كان ذلك في العدالة الربانية عند ليبنيز، أم كان ذلك في البدهيات الكانتية للعقل العملي، أم في المعرفة المطلقة عند هيجل. وأما بالنسبة إلى نيتشه، فإن الإرادة التي تختبئ خلف هذه العقلانيات هي إرادة ضعيفة على الدوام. ويرتكز هذا الضعف تحديداً على رؤية للعالم يهيمن فيه المبدأ الأخلاقي، الذي يسميه نيتشه المثال، على سيرورة الواقع. وتكمن فائدة

هذا الإجراء وقيمته هنا: إن كل نقد إبيستيمولوجي للغائية هو نقد محول إلى تفسير لإرادة القوة، ويحمل مذاهب الماضي إلى درجات من الضعف أو من قوة الإرادة، كما يحملها إلى الاستعداد السلبي أو الإيجابي لهذه الإرادة، وإلى تحريضها الارتكاسي أو النشيط.

لقد قطعنا في الدراسة الأولى التفسير النيتشوي في النقطة التي يبقى فيها «اتهاماً للاتهام». وقد كان أمراً مشروعاً الوقوف هنا في حديث مخصص للمنع. وأكثر من هذا، فإن طريقة نيتشه في التفلسف لتشجعنا كي نبرز هذا الجانب النقدي من عمله: إن هذا النقد، بالنسبة إلى الجوهري منه، يشتمل على اتهام للاتهام ويبقى خاضعاً بهذا النوع من الشعور الذي يعيبه على الأخلاقيين.

ويجب علينا الآن أن نذهب إلى أبعد من هذا. فنقدنا للميتافيزيقا ولبحثها عن التصالح العقلاني يجب أن يصل إلى أنطولوجيا إيجابية، وذلك بعيداً عن المشاعر والاتهام. وترتكز مثل هذه الأنطولوجيا الإيجابية على رؤية أخلاقية تماماً، رؤية يصفها نيتشه بأنها «براءة الصيرورة». وهذا هو اسم آخر لِ «بعيداً عن الخير وعن الشر». وبالتأكيد، فإن هذا النوع من الأنطولوجيا لا يمكن أن يصبح دوغمائياً وإلا وقع تحت انتقاداته الخاصة. ولذا، يجب على هذه الأنطولوجيا أن تبقى تأويلاً لا يفصل عن تأويل كل التأويلات. وليس من المؤكد أن مثل هذه الفلسفة تستطيع أن تفلت من الهدم الذاتي. وأكثر من هذا، فإن مثل هذه الأنطولوجيا تبقى بكل تأكيد أسيرة شبكة الأسطرة ـ وإن كانت أسطرة بالمعنى اليوناني للكلمة، مثل أسطورة ديونيزوس. أو تكون أسطرة في اللغة الكونية الحديثة، مثل أسطورة العود الأبدي للشيء عينه، وملحقاً بعشق القدر. أو مثل أسطورة في لغة فلسفة التاريخ، كأسطورة الرجل (المتفوق) (السوبرمان). أو أخيراً، مثل أسطرة تقوم بعيداً عن التعارض بين هذه الأسطوريات الثلاث، كأسطورة العالم بوصفه لعباً. وإنها جميعاً لتقول الشيء نفسه: إنها تعلن غياب عقدة الذنب، أي غياب السمة الأخلاقية لكل الكائن.

وأنا إذ أواجه هذه النظرية الصلبة، فإنه ليس في نيتي لا أن أثبتها ولا أن أفندها، ولا أن أضعها في خدمة منافح ماهر وأن أحولها إلى إيمان مسيحي.

فأنا سأدعها هنا حيث هي، وفي مكان حيث تبقى وحدها، وربما في منجى، فلا يصل إليها أي تكرار. وإنها لتقف في هذا المكان، وكأنها أفضل خصم، وكأنها قياس الجذرية الذي يجب أن أقيس نفسي به. وإني لأقول لنفسي: مهما أفكر ومهما أعتقد، فيجب أن أكون أهلاً لها.

ولكن قبل أن آخذ الطريق من الإلحاد إلى الإيمان، وذلك على النحو الذي حاولناه في الأعلى، أريد أن أوضح بعض العلاقات التضمينية للمنقذ النيتشوي للدين من خلال النقد عند فرويد: فلنوع الأسطرة الذي تقدمه الفكرة النيتشوية عن براءة الصيرورة مقابل مبتذل فيما يسميه فرويد مبدأ الواقع. وليس مصادفة أن يعطي فرويد أحياناً لهذا المبدأ اسماً آخر، يذكر بحب المصير عند نيتشه: إنه اسم Ananké أي الضرورة، والتي هي مستعارة من تقاليد التراجيديا (المأساة) اليونانية وتذكر بحب المصير تبعاً لنيتشه. وكما نعلم، فلقد عارض فرويد على الدوام مبدأ الواقع بمبدأ اللذة وبكل طرق التفكير التي يؤثر فيها مبدأ اللذة، أي كل صور الوهم.

وهنا، يأخذ نقد معين للدين مكاناً في عمل فرويد. ولقد ألححت على هذا عدة مرات: إن الدين بالنسبة إلى الأساسي منه، كما يرى فرويد، يمثل بؤرة العقوبة المطلقة إزاء مقتضيات الوعي الأخلاقي. وإنه ليعد تعويضاً يُحمل إلى قساوة الحياة. فالدين يمثل، بهذا المعنى، الوظيفة الأكثر علواً للثقافة. وإن مهمته حماية الإنسان من تفوق الطبيعة وتعويضه عن التضحيات الغرزية التي يتطلبها العيش في مجتمع. ولذا، لم يعد الوجه الجديد الذي يديره الفرد نحو المجتمع هو وجه المنع، ولكنه وجه الحماية. ولقد أخذ، في الوقت عينه، يتجه إلى الخوف بصورة أقل مما يتجه إلى الرغبة.

يفضي هذا التحليل التراجعي الاختزالي، للمرة الثانية، إلى مفهوم الصورة الأبوية الجماعية. ولكن صورة الأب الآن، تعد أكثر غموضاً، وأكثر تناقضاً وجدانياً، ذلك أنه ليست الصورة فقط هي التي تتهم، ولكن الصورة أيضاً هي التي تحمي. ولذا، فإنها لم تعد تستجيب فقط لخوفنا من العقاب، ولكن لرغبتنا في الحماية والسلوان: يعد اسم هذه الرغبة حنيناً إلى الأب. وهكذا،

فإن الدين يمر إلى جانب مبدأ اللذة الذي يصبح هو واحداً من نماذجها الأكثر اعوجاجاً وتقنعاً. ويغطي مبدأ الواقع،منذئذ، التخلي عن هذا الحنين إلى الأب، ليس فقط على مستوى مخاوفنا، ولكن على مستوى رغباتنا. فإذا كان ثمة رؤية مسلوخة من صورة الأب، فهي الثمن الذي يجب دفعه من أجل هذا الزهد في اللذة.

ويصل فرويد، في هذه النقطة، إلى محاذاة نيتشه. وقد كان لانقلاب فرويد من مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع المعنى نفسه الذي يتخذه عند نيتشه الانقلاب من الرؤية الأخلاقية للعالم إلى براءة الصيرورة وإلى مفهوم العالم بوصفه «لعباً». ولقد كانت لهجة فرويد أقل غنائية من لهجة نيتشه. وقد كانت أيضاً أكثر قرباً من الاستسلام وليس من الابتهاج. فقد كان فرويد يعرف جيداً ضيق الإنسان، ولذا فهو لا يغامر إلى أبعد من قبول الأمر القاسي للطبيعة. ويتعلق جداً برؤية علمية باردة للعالم، وذلك لكي يعطي الحرية لغنائية بلا رقابة. ومع ذلك، في مؤلفاته الأخيرة، فإن موضوع الـ Ananké قد خمد وتوازن بسبب موضوع آخر وضعه قريباً من نيتشه: أريد أن أقول موضوع الإيروس الذي يأخذه إلى الحافز الفوستي لشبابه الذي تغطيه انشغالاته العلمية. وربما كان يحدد المزاج الفلسفي لفرويد النضال الغامض بين المعنى الوضعي للواقع والمعنى الرومانطيقي للحياة. وعندما يتغلب المعنى الثاني، فإننا نسمع صوتاً قد يستطيع أن يكون صوت نيتشه: «ونستطيع الآن أن ننتظر من الآخر الذي هو واحد من القوتين السماويتين، أي الإيروس الخالد أن يؤكد نفسه بنفسه في صراعه ضد عدوه الذي لا يقل عنه خلوداً» هذا العدو هو الموت. وتعد هذه الدراما العظيمة للإيروس وللتاناتوس، والتحتية للنظام القاسي للطبيعة، صدى لنيتشه في فرويد. فالأسطورة الخفية لفرويد، التي تلطف من نظرة العالم لم تملك قط قدرة غنائية وفلسفية للأسطرة كما عند نيتشه، ولكنها تقرب نيتشه منا على نحو من الأنحاء: ثمة شيء يأتي إلينا عبر فرويد من التعليم الوعر لسيلس ماريا.

2 ـ أي نوع من الإيمان يستحق أن يصمد لنقد فرويد ونقد نيتشه؟

لقد أثرت في الدراسة الأولى وعظاً نبوياً قد يعود إلى أصول الإيمان اليهودي ـ المسيحي ويكون في الوقت نفسه بداية لزماننا. وسيتلفظ هذا الوعظ إزاء قضية الاتهام بكلمة التحرر فقط وسيستخلص كل النتائج من أجل زماننا من التناقض البولسي بين الإنجيل والناموس. وفيما يتعلق بقضية المواساة، فسيكون هذا الوعظ الرسولي هو الوارث للإيمان المأساوي لأيوب. وإنه سيأخذ الموقف نفسه إزاء الميتافيزيقا الغائية للفلسفة الغربية، وهو الموقف الذي كان أيوب قد اتخذه إزاء خطابات التقوى لأصدقائه حول إله الثواب. وسيكون هذا إيماناً يتقدم في الظلمات، وفي «ليل جديد للعقل» وذلك لكي نستعمل لغة المتصوفين ـ وأمام إله لا يمتلك «صفات العناية»، وإله لا يحميني ولكنه يسلمني إلى مخاطر حياة تستحق أن تسمى إنسانية. أليس هذا الإله هو المصلوب، الإله الذي ضعفه وحده، كما يقول بونهوفير، يستطيع أن يساعدني؟ فما يعنيه ليل للفاهمة (للعقل) فإنه يعني قبل كل شيء ليلاً من أجل الرغبة والخوف على حد سواء، وليلاً من أجل الحنين إلى أب يحمي. وبعيداً عن هذا الليل، وفقط بعيداً عنه، يمكن للمعنى الحقيقي لإله المواساة، وإله القيامة، القادر على كل شيء عند البيزنطيين واللاتين أن يغطى.

إني أتصور هذا الواعظ النبوي. وإني لأسمعه أحياناً. ولكن الفيلسوف، نقول هذا لمرة إضافية، ليس واعظاً نبوياً. فهو يفكر في الزمن الوسيط للعدمية وللإيمان المصفى. ولكن مهمته، أكثر من كل شيء، ليست للمصالحة، من خلال انتقائية ضعيفة، بين التفسير الذي يهدم الأوثان القديمة والتفسير الذي يعيد بناء الإعلان الديني. فأن يفكر المرء، فهذا يعني أن يحفر أكثر عمقاً، وصولاً إلى طبقة الأسئلة التي تجعل الوساطة ممكنة بين الدين والإيمان عن طريق الإلحاد. ولقد ظهرت الوساطة بوصفها دورة طويلة، إن لم تكن طريقاً ضائعاً. ولعلنا سنسير قدما في الاتجاه نفسه، وذلك لأن التطهر من خوف العقوبة ومن رغبة الحماية يشكلان القضية نفسها، بعيداً عما كان نيتشه قد سماه «روح الثأر».

خطوة أولى: كما نتذكر، فلقد وجدنا في علاقتنا مع الكلام ـ كلام الشاعر وكلام المفكر، وكذلك مع كل كلام يكتشف شيئاً من وضعنا في كلية

الكائن ـ نقطة الانطلاق وأصل «الطاعة للكائن» ونموذجها بعيداً عن كل خوف من العقاب، وبعيداً عن كل منع وكل إدانة. ولعلنا نكتشف في هذه الطاعة مصدر العزاء الذي سيكون مبعداً عن الرغبة الطفولية للحماية بمقدار ما تكون الطاعة مبعدة عن كل خوف من العقاب. وعندما أتلقى علاقتي البدئية مع الكلام بوصفها علاقة تدل بامتلاء، فإنها لا تحيِّد كل اتهام فقط، ولكنها تضع بين قوسين رغبتي في الحماية. وإنها لتضع خارج التداول، إذا جاز القول، نرجسية رغبتي. وإني لأدخل إلى مملكة من المعنى حيث تكف المسألة عن أن تتعلق بي، ولكن بالكائن بوصفه كائناً. وبهذا يصبح الكل الخاص بالكائن ظاهراً في نسيان رغباتي ومصالحي.

وإن هذا الانتشار للكائن، في غياب الهم الشخصي وبوساطة امتلاء الكلام، هو الذي كان موضع رهان من قبل في الإعلان الذي ينتهي به «كتاب أيوب» : «يجيب يهوه أيوب من قلب العاصفة ويقول. . .». ولكن ماذا يقول؟ لا شيء يمكن أن يعد بوصفه جواباً على قضية الألم والموت. لا شيء يمكن أن يستعمل بوصفه مبرراً لله في العدالة الربانية. ألا وإن الأمر لهو على العكس من ذلك، إذ ثمة كلام عن نظام غريب عن الإنسان، وأقيسة ليس لها ما يناسبها مع الإنسان: «أين كنت عندما أقمت أنا الأرض؟ تكلم، إذا كانت معرفتك مضيئة!» فطريق العدل الإلهي مغلق. وحتى رؤية بيهيموت لأوياثان، التي يبلغ الإعلان فيها أوجه، ليس لها أي علاقة مع القضية الشخصية لأيوب. إذ لا تنبثق أي غائية من العاصفة، كما لا ينبثق أي ارتباط محسوس بين النظام الفيزيائي والنظام الأخلاقي. وتبقى فقط إمكانية القبول التي تمثل الدرجة الأولى للعزاء، وبعيداً عن رغبة الحماية.

أسمي هذه الدرجة الأخيرة: «استسلاماً».

فبأي معنى يشكل هذا الاستسلام لنظام غير أخلاقي على الإطلاق يشكل الدرجة الأولى للعزاء؟ بمعنى أن هذا النظام غير الأخلاقي ليس غريباً عن اللسان، على الرغم من أنه غريب على مصالحي النرجسية. فالكائن يستطيع أن يقود إلى الكلام.

وإن الإعلان عن الكل، بالنسبة إلى أيوب، بداية ليس رؤية، ولكنه صوت. فالرب يتكلم وهذا هو الجوهري. وهو لا يتكلم عن أيوب. إنه يتكلم إلى أيوب، وهذا يكفي. ألا وإن حدث الكلام، بما هو كذلك، ليخلق رابطاً. ويعد وضع الحوار في ذاته طريقة للمواساة. فحدث الكلام هو صيرورة كلمة للكائن. ولذا، فإن سماع الكلام يجعل رؤية العالم بوصفه نظاماً أمراً ممكناً: «أنا لا أعرفك إلا بسمع القول، والآن قد رأتك عيناي». ولكن، حتى حينئذ، فإن سؤال أيوب بخصوصه هو بالذات لا يتلقى قراراً، بل يكابد انحلالاً بفضل الانزياح عن المركز الذي يقوم الكلام به.

وإننا، في هذه النقطة، لنعود من أيوب إلى ما قبل السقراطيين، فهؤلاء قد لاحظوا أيضاً الانزياح عن المركز الذي نفذه الكلام: «تمثل الكينونة والكينونة المفكر بها شيئاً واحداً هو الشيء نفسه». وهنا تكمن الإمكانية الأساسية للمواساة. فوحدة الكائن واللوغوس تجعل ممكناً بالنسبة إلى الإنسان الانتماء إلى الكل بوصفه كائناً متكلماً. ولأن كلامي ينتمي إلى الكلام، ولأن كلام كلامي ينتمي إلى قول الكائن، فإني لم أعد أطلب أن تتصالح رغبتي مع نظام الطبيعة. ويكمن في هذا النوع من الانتماء أصل، ليس الطاعة فقط بعيداً عن الخوف، ولكن الموافقة بعيداً عن الرغبة.

فلنصنع هذا المفهوم للموافقة. وسيمثل هذا الأمر خطوتنا الثانية. بيد أننا لن نصنعه باستخدام عبارات نفسية: ليس الفيلسوف خبيراً بالعلاج. فهو يشفي الرغبات بتغيير الأفكار. ولهذا، من أجل الذهاب من رغبة الحماية إلى الموافقة، عليه أن يأخذ الطريق الصعب للنقد المطبق على النوع الميتافيزيقي الضمني في رغبة الحماية.

إن نوع الميتافيزيقا المراهن عليه هنا هو الذي يحاول أن يربط بين القيمة والواقعة في داخل نسق نحب أن نسميه معنى الكون أو معنى الحياة. ويتحد، في مثل هذا النسق، نظام الطبيعة والنظام الأخلاقي تحت كلية رتبة أكثر ارتفاعاً. والسؤال هو أن نعرف فيما إذا لم تكن هذه المحاولة تصدر هي نفسها عن نسيان هذا النوع من الوحدة التي عرفها الماقبل سقراطيون عندما تكلموا عن

تطابق هوية الكائن واللوغوس. ويكمن هنا، كما نعلم السؤال الذي طرحه هايدغر على الميتافيزيقا. وتشتمل مفاهيم القيمة نفسها ومفاهيم الوقائع، والتي نقتسم بينها مملكة الواقع، على ضياع الوحدة الأولية والتي ما زال لا توجد فيها قيمة ولا واقعة، ولا أخلاق، ولا مادة. وإذا كان الأمر كذلك، فيجب أن لا نندهش إذا لم نكن قادرين أن ننضم إلى القطع المنفجرة للوحدة الضائعة. وإني، فيما يخصني، لآخذ جدياً سؤال هايدغر. إذ يمكن أن تمثل كل بناءات الميتافيزيقا الكلاسيكية، والتي تتعلق بتبعية قوانين السببية للقوانين الغائية، محاولةً يائسة لإعادة خلق وحدة في مستوى يكون هو نفسه ناتجاً لنسيان أساسي لمسألة الكائن. ففي الدراسة المسماة: «عصر رؤى العالم»، فإن هايدغر يميز عصر الميتافيزيقا بوصفه العصر الذي «وضعت فيه الكينونة تحت تصرف تمثيل تفسيري» : «الكائن يتحدد للمرة الأولى بوصفه موضوعية التمثيل، كما تتحدد الحقيقة بوصفها يقيناً للتمثيل في ميتافيزيقا ديكارت» («الطرق التي لا تقود إلى مكان»، تر، فر، ص 79).

ولقد أصبح العالم في الوقت نفسه لوحة: «هنا، حيث يصبح العالم صورة مُدْرَكة، فإن كلية الكينونة تكون مفهومة ومثبتة بوصفها الشيء الذي يستطيع الإنسان انطلاقاً منه أن يتوجه، كما هذا الذي يريد في النتيجة أن يأتي وأن يمتلك أمام ذاته، طامحاً بهذا إلى توقيفه، بالمعنى الحازم، وفي التمثيل» (المصدر السابق، ص81). وهكذا تكون السمة التمثيلية للكينونة هي العلاقة المتبادلة لانبثاق الإنسان بوصفه ذاتاً. ولذا، فإن الإنسان يدفع نفسه بنفسه إلى مركز اللوحة. ومذ ذاك توضع الكينونة أمام الإنسان مثل الهدف والأمر الجاهز للتصرف به. وفيما بعد، ومع كانت، وفيخته، وأخيراً مع نيتشه نفسه، فإن الإنسان بوصفه ذاتاً يصبح الإنسان بوصفه إرادة. وتبدو الإرادة بوصفها أصلاً للقيم، في حين أن العالم يتراجع إلى المخطط الخلفي كما لو أنه واقعة بسيطة، مسلوبة القيمة. ولذا، فإن العدمية ليست ببعيدة. وإنه لم يعد من الممكن عبور الهاوية القائمة بين ذات تفرض نفسها بوصفها أصلاً للقيم وعالم ينتشر بوصفه مجموعة من المظاهر الخالية من القيمة. ومهما طال الزمن الذي نتابع فيه النظر

إلى العالم بوصفه موضوعاً للتمثيل وللإرادة الإنسانية بوصفها موقعاً للقيمة، فإن المصالحة والاندماج سيكونان مستحيلين. فالعدمية تعد الإثبات التاريخي لعدم هذا الإمكانية. وإن العدمية لتعري خصوصاً فشل الله الميتافيزيقي في صنع المصالحة، كما تعري فشل كل المحاولات من أجل إتمام السببية بوساطة الغائية. وما دامت قضية الله مطروحة بهذه العبارات، وعلى هذا المستوى، فإن مسألة الله نفسها لتصدر عن النسيان الذي أولد تصور العالم بوصفه موضوعاً للتمثيل ومفهوم الإنسان بوصفه ذاتاً تطرح القيم.

ولهذا، يجب علينا أن نعود القهقرى، وذلك إلى نقطة توجد دون التفرغ الثنائي للذات وللموضوع. هذا إذا أردنا تجاوز التناقضات التي تصدر عن هذا التفرغ، مثل: تناقض القيمة والواقعة، وتناقض الغائية والسببية، وتناقض الإنسان والعالم. وإن هذا التراجع لا يعود بنا إلى ليل فلسفة للهوية، بل إنه يقودنا إلى تجلي الكائن بوصفه «لوغوساً» يجمع كل الأشياء.

فإذا كان الأمر كذلك، فإن بداية كل إجابة على نيتشه تكمن في تأمل للوغوس الجامع أكثر مما تكمن في انبثاق إرادة القوة، والتي، ربما، تنتمي أيضاً إلى العصر الميتافيزيقي، والذي كان الإنسان فيه محدداً بوصفه إرادة. وبالنسبة إلى هايدغر، فإن اللوغوس يمثل الوجه أو البعد للغتنا المرتبطة بمسألة الكائن. فمسألة الكائن تحمل إلى اللغة بوساطة اللوغوس. وإن الإنسان لينبثق، بفضل اللوغوس، ليس فقط بوصفه إرادة للقوة، ولكن بوصفة كائناً يتساءل عن الكائن.

هذا هو الطريق الجذري للفكر الذي يفتح الأفق على معنى جديد للمواساة التي تجعل من الإلحاد تأملاً واقعياً بين الدين والقانون. فإذا كان الإنسان ليس مطروحاً بشكل أساسي بوصفه إنساناً إلا عندما «يجمعه» اللوغوس الذي هو نفسه «يجمع كل الأشياء»، فإن المواساة تصبح ممكنة. وهي ليست شيئاً آخر سوى سعادة الانتماء إلى لوغوس وإلى الكائن بوصفه لوغوس. وتحدث هذه السعادة أولاً بغتة في «الشاعرية الأصلية»، ثم تحدث بعد ذلك في الفكر. ولقد قال هايدغر في مكان ما إن الشاعر يرى المقدس، بينما يرى

المفكرُ الكائن. ويقفان على جبال مختلفة حيث تكون أصواتهما صدى لبعضها البعض.

لنقم بخطوة إضافية نحو هذه الوظيفة للوغوس بوصفها مواساة.

ثمة تعابير أخرى لهايدغر تقول شيئاً ما في هذا الاتجاه. فهو يقول إن لوغوس الماقبل سقراطيين يمثل نفس ما تمثله المادة، والتي هي ليست الطبيعية، بوصفها تعارضاً مع المواضعة، ومع التاريخ، ومع الروح. إنه شيء يهيمن إذ يجمع. وهذا هو ما «يتفوق». وإننا لنحاول، لمرة إضافية، الوصل بين أيوب وبين الماقبل سقراطيين. ولقد كان من قبل في وحي «كتاب أيوب»، تعبير لهذا الذي يتفوق ولتجربة الوصل مع هذا الذي يتفوق. وإن هذا لا يحدث لا مادياً، ولا روحياً، ولا صوفياً، ولكنه يحدث في وضوح «القول». وإن اللوغوس لا يعني فقط القدرة التي تجعل الشيء ظاهراً وتجمع، ولكنه يُشرك الشاعر بهذا الجمع تحت عنوان هذا الذي يتفوق. وإن القدرة على جمع الأشياء عن طريق اللسان لا تعود إلينا بشكل أولي، نحن الذين نتكلم. فالجمع والكشف ينتميان بداية إلى هذا الذي يتفوق ويهيمن، كما ترمز إلى ذلك مادية اليونانيين الأوائل. فاللسان يكف شيئاً فشيئاً عن أن يكون من صنع الإنسان. والقدرة على القول ليست ما هو موجود في حوزتنا ولكنه ما يتصرف بنا. ولأننا لسنا سادة لساننا، فإننا نستطيع أن نكون «مجموعين»، أي موصولين بهذا الذي يجمع. ويصبح لساننا، مذ ذاك، شيئاً أكثر من إعادة عملية بسيطة للتوصيل مع الآخرين، وشيئاً أكثر من الهيمنة على الطبيعة. وعندما يصبح الكلام هو القول، أو أفضل من هذا عندما يسكن القول كلام لساننا، فإننا نصنع من تجربة اللسان كهبة، ومن تجربة الفكر كاعتراف بهذه الهبة. فالفكر يعيد الفضل إلى هبة اللسان. ويولد لمرة إضافية شكل للمواساة. فالإنسان يكون مواسى عندما يترك في اللسان الأشياء تكون أو عندما يتركها تكون بينة. ولأن أيوب يسمع الكلام كهذا الذي يجمع، فإنه يرى العالم بوصفه مجموعاً.

يسمي كيركغارد هذه المواساة «التكرار» وإنه ليرى في «كتاب أيوب» هذا التكرار معبراً عنه على شكل أسطوري للإعادة: «سيصلح يهوه وضع أيوب لأنه

تشفع لأصحابه. بل إن يهوه، يضاعف كل خيرات أيوب». وإذا كان «التكرار»، تبعاً لكيركغارد، ليس فقط اسماً آخر لقانون المكافأة الذي رفضه أيوب، وإذا لم يكن تبريراً أقصى لأصدقاء أيوب الأتقياء والذين أدانهم الرب، فإنه لا يستطيع أن يعني سوى شيء واحد، إنه استهلاك السمع في الرؤية. ويستطيع حينئذ هذا المفهوم للتكرار أن يظهر بوصفه المقابل للموضوع الماقبل سقراطي. وإنه ليعد مشابهاً بشكل جوهري إلى العقل الما قبل سقراطي للوغوس، كذلك الذي يجمع، كما يعد مشابهاً للمادة، كذلك الذي يتفوق ويهيمن. ولمرة إضافية، فإن «كتاب أيوب» ومقاطع هيراقليط تقول شيئاً واحداً هو الشيء نفسه.

وسنعود مرة أخرى نحو نيتشه، وذلك لكي نفهم هذه النقطة الأخيرة. فلقد أعطى نيتشه أيضاً اسم «المواساة» للرغبة الكبرى و«للأمل الأعظم»: ليكن الإنسان تخطى. ولماذا سمى هذا الأمل مواساة؟ لأنه يحمل في ذاته الخلاص من الثأر! «أن يكون الإنسان محرراً من الثأر، فهنا، بالنسبة إليَ، يقوم الجسر نحو الأمل الأكثر علواً وقوس قزح الذي يأتي بعد طول أعاصير»[35]. ويعد التحرر من الثأر بمنزلة قلب تأملنا حول المواساة، لأن الثأر يعني أنه «حيث كان الألم، يجب أن يكون العقاب». ويعلق هايدغر بالطريقة التالية: إن الثأر هو المطاردة التي تتعارض مع نفسها والتي تحط ـ ليس بالأحرى وبشكل أساسي بمعنى أخلاقي. ولذا، فإن نقد الثأر ليس هو نفسه نقداً أخلاقياً. فروح الثأر تتوجه ضد الزمن وضد هذا الذي يمضي. فزارادشت يقول: «هذا، نعم، هذا وحده هو الثأر نفسه، وضغينة الإرادة إزاء الزمن وإزاء هذا الذي كانه»[36]. ويمثل الثأر الإرادة المضادة للإرادة وهو يعد بهذا الخصوص ضغينة ضد الزمن. فليمض الزمن، فهذا هو الشيء المعادي الذي يؤلم الإرادة، فتثأر هذه إذ تشنع على هذا الذي يمضي بما إنه يمضي. ومن هنا، فإن التفوق على الثأر هو تفوق «اللا» في «النعم».

(35) Ainsi Parlait Zarathoustra, II Partie, Les Tarentules.

(36) Ibid. III partie, La Grande Nostalgie.

أو ليست خلاصة زارادشت قريبة من «التكرار» الذي يقرأه كيركغارد في «كتاب أيوب» في «التجمع» الذي يقرأه هايدغر في الماقابل سقراطيين؟ فالقرابة لا يمكن نكرانها. ولكن التشابه سيكون أيضاً أكبر لو أن عمل نيتشه لا ينتمي هو نفسه إلى روح الثأر بما إنه يبقى اتهاماً للاتهام. فنحن نقرأ في السطور الأخيرة لـهوذا الرجلEcce Homo: «هل فهمت خطأ؟ ديونيوس ضد المصلوب». هنا يكمن تحديد نيتشه. ولماذا هو غير متوازٍ مع نداء زارادشت لتجاوز الثأر؟ أليس، بالنسبة إلى نيتشه، خلق الإنسان المتفوق والقادر على تجاوز الثأر يتعلق بالإرادة وليس بالكلام؟ ألا تبقى إرادة القوة عند نيتشه، لهذا السبب، قبولاً وثأراً في الوقت نفسه؟ وحده هذا النوع من السكينة الذي يسمى خضوع اللغة الفردية إلى الخطاب، يكون بعيداً عن الثأر. ويجب على الموافقة أن تكون ملحقة بالشعر.

يعلق هايدغر على قصيدة هولديرلين التي تتضمن هذا البيت: «إنه على نحو شعري... يسكن الإنسان على هذه الأرض». وما دام الفعل الشعري لا يمثل ضياعاً محضاً، ولكن بداية النهاية للتشرد بواسطة فعل البناء، فإن الشعر يسمح للإنسان أن يسكن على هذه الأرض. وإن هذا ليصير عندما تكون علاقتي باللغة منقلبة، وعندما تتكلم اللغة. ويجيب الإنسان على اللغة حينئذ إذ يصغي إلى ما تقوله له. ويصبح الفعل سكن، بالنسبة إلينا نحن المائتين، «شعرياً». فالفعل «سكن» هو اسم آخر لـ «تكرار» كيركغارد. ويعد الفعل سكن عكس الفعل هرب. ويقول هولديرلين في الحقيقة: «غني بالاستحقاق، وعلى نحو شعري بالأحرى، فإن الإنسان يسكن على هذه الأرض». وتقترح القصيدة أن يسكن الإنسان على هذه الأرض، وذلك لأن ثمة توتراً قائماً بين همه من أجل السماوات، ومن أجل الإله، وبين تجذر وجوده في الأرض. ويمنح هذا التوتر قياساً ويعزو مكاناً لفعل السكن. وتبعاً لتوسعه الكلي، وفهمه الجذري، فإن الشعر هو الذي يجذر فعل السكن بين السماء والأرض، وتحت السماء ولكن فوق الأرض، وفي قدرة الكلمة.

إن الشعر هو أكثر من فن صنع القصائد، إنه شعرنة، وخلق، بالمعنى

الواسع للكلمة. وبهذا المعنى، فإن الشعر يعادل السكن الأولي. فالإنسان لا يسكن إلا عندما يكون الشعراء.

وإن البحث الفلسفي عن المعنى الديني للإلحاد قد قادنا من الاستسلام إلى القبول ومن القبول إلى عالم للسكن على الأرض يضبطها الشعر والفكر. ولم تعد هذه الطريقة في الكينونة هي «عشق القدر»، ولكنه عشق للخلق الذي يدخل شيئاً من حركة الإلحاد ويوجهه نحو الإيمان. فعشق الخلق يمثل شكلاً للمواساة لا يتعلق بأي تعويض خارجي والذي هو مبتعد عن كل ثأر. فالحب يجد في نفسه تعويضه، فهو في ذاته مواساة.

وهكذا يرتسم نوع من المطابقة بين هذا التحليل الفلسفي وبين تأويل للإعلان الديني يكون في الوقت نفسه وفياً لأصول الإيمان اليهودي ـ المسيحي ومناسباً لزماننا. فالإيمان التوراتي يمثل الله، إله الأنبياء وإله التثليث المسيحي، بوصفه أباً. ويعلمنا الإلحاد أن نتخلى عن صورة الأب. فصورة الأب، إذ يتم تجاوزها بوصفها وثناً، فإنها تستطيع أن تستعاد بوصفها رمزاً. وسيكون هذا الرمز مثلاً لأساس الحب. إنه سيكون الجزء المقابل للاهوت الحب، وللتقدم الذي قادنا من الاستسلام البسيط إلى حياة شعرية. وهذا هو، كما أعتقد، المعنى الديني للإلحاد. ومن هنا، فإنه يجب أن يموت الوثن، لكي يبدأ رمز الكائن بالكلام.

الأبوة: من الاستيهام إلى الرمز

سأقدم بداية، على نحو موجز، فرضية العمل التي أقترح امتحانها. ويمكن لهذه الفرضية أن تعلن عن نفسها في ثلاث نقاط:

1 ـ إن صورة الأب ليست صورة معروفة جيداً. معناها ثابت، فنستطيع أن نتابع فيه التحولات، والاختفاء أو العودة تحت أقنعة مختلفة. إنها صورة إشكالية، غير مكتملة ومعلقة وإنها لتعد إشارة قادرة أن تعبر مستويات دلالية مختلفة، وذلك منذ استيهام الأب الخاصي والذي يجب قتله، إلى رمز الأب الذي يموت من الرحمة.

2 ـ لكي يفهم المرء هذا التغير الرمزي، عليه أن يضع الصورة الأبوية في وسط محاور الاستبدال الأخرى للعلاقة الداخل إنسانية. وتبعاً لفرضيتي، فإن التطور الداخلي للرمز الأبوي ينتج عن الجاذبية الخارجية على نحو ما، والتي تمارسها الصور الأخرى التي تنتزعه من بدائيته. ويجب أن يكون لصورة الأب، مذ دخولها في اللعبة المنضبطة للقرابة، حد بدئي، وجمود، بل يجب أن تقاوم الرمزية. فهذه كلها لا يمكن تجاوزها إلا بالفعل، الجانبي إلى حد ما، والذي تمارسه صور أخرى لا تنتمي إلى علاقات القرابة. وإن هذه الصور، غير القرابية، هي التي تهشم، بفعل قطيعتها، القشرة الحرفية لصورة الأب وتحرر الرمز من الأبوة ومن النسب.

3 ـ ولكن إذا كان على رمزية الأبوة أن تمر بنوع معين من اختزال الصورة البدئية، والتي تستطيع أن تظهر بوصفها تخلٍ، بل بوصفها حِداداً، فإن التعابير النهائية للرمزية تبقى مستمرة مع الأشكال البدئية، والتي تمثل إلى حد ما إعادة التناول في مستوى أعلى. وتشكل هذه العودة للصورة البدائية من وراء موتها، في تقديري، القضية المركزية لسيرورة الرمزية التي تعمل في صورة الأب. والسبب لأن هذه العودة، بما أنها قابلة لعدد من التنفيذات، تفتح الحقل لعدد من التأويلات التي تنتمي بدورها إلى الإشارة إلى الأب.

هذه فرضيتي للعمل في تمفصلها الترسيمي، إنها تشير إلى الأبوة بوصفها سيرورة، وليس بوصفها بنية. وإنها لتقترح تأسيساً ديناميأً وجدلياً.

فلننظر الآن إلى الامتحان الذي أقترح أن نخضعها له. فأنا سأنظر في ثلاثة تسجيلات متعاقبة، وثلاثة «حقول» ، قابلة أن تقدم تأسيساً موازياً لسيرورة الأبوة.

ـ يقسم التحليل النفسي الحقل الأول، وإنه ليمفصل «اقتصاد الرغبة».

ـ وترسم في الحقل الثاني «ظاهراتية الروح» تاريخاً حكيماً أو عاقلاً للصور الثقافية الأساسية.

ـ ويعد الحقل الثالث جزءاً من «فلسفة الدين»، التي تطور فيه تأويلاً «لأسماء الله» وإشاريات لله.

لن أتحدث هنا حول الموقع المتبادل لهذه الحقول الثلاثة. فأنا سأكتفي بالقول إن هذه الحقول تقطعها مناهج مختلفة، وهي تستلزم في كل مرة متصوراً وإجراءات. ولعجز في تبرير حق الوجود عجزاً جذرياً لعدد من الإشكاليات وعدد من قراءات الواقع، فإني سآخذ بالأحرى أفضلية تنوع المقاربات لتبرير تماسك فرضية العمل. فإذا كان ثمة شيء يترك نفسه يتميز في ثلاث مدونات مختلفة بوصفه التأسيس نفسه للأبوة، والبنية الإيقاعية نفسها، وعودة الصور البدئية نفسها من خلال لصق الصور الأخرى، فسيوجد حينئذ بعض الحظ لكي يكشف القياس، أو على نحو أفضل، توازي التأسيس ترسيمة وحيدة للأبوة.

1 ـ صورة الأب في اقتصاد الرغبة

أحدد الحقل الأول بمصير الغرائز الجنسية، وذلك لكي نأخذ تعبير فرويد نفسه. وهكذا، فإني أعطي الخطوة للتفسير الاقتصادي على كل تفسير آخر. وأنا لا أستطيع أن أبرر هذا الأمر هنا. وأعتقد أن هذا هو القصد الأكثر جوهرية، والأكثر وضوحاً على كل حال للفرويدية. وهذا هو التفسير الأكثر أهمية بالنسبة إلى الفيلسوف، وذلك بسبب الاختلال الذي يفرضه إزاء حقل الوعي. ويعني هذا إذن أني أقبل بأن منطقة صلاحية التحليل النفسي تتحدد عن طريق الحضور وعن طريق لعبة غرائز الحياة والموت، وكذلك الصور الخاضعة لما يحصل لها.

ويبدو لي أني أستطيع أن أحتفظ من عمل فرويد، المتعلق بصورة الأب، بثلاثة مواضيع تتناسب مع ثلاث لحظات لفرضيتي في العمل. فهذه المواضيع هي التي ستسمح لنا لاحقاً ببناء ترسيمة الأبوة، وذلك عندما نكون قد عبرنا المخططات الأخرى لتمفصل صورة الأب. وإني لمسمِ هذه المواضيع الثلاثة:

ـ وضع الأوديب.

ـ تقويض الأوديب.

ـ دوام الأوديب.

نبدأ بوضع الأوديب، بوصفه نقطة عبور إجبارية. فلقد قال فرويد ذلك وكرره: إن التحليل النفسي، مع الأوديب، إما أن يتماسك وإما أن يقع. ولذا، فإنه إما أن يؤخذ أو أن يُترك. فالأوديب يعد، على نحو ما، مسألة ثقة يطرحها التحليل النفسي على جمهوره. وإني لأفترض هنا أن جوهر نظرية عقدة أوديب معروف. وما قد أحتفظ به منها لما سيأتي هو التالي: إن نقطة النقد في الأوديب تكمن في البحث في التأسيس البدئي للرغبة، أي في جنون العظمة الذي ألم بها، وفي كل القدرة الطفولية. إذ إن منها يصدر استيهام أب يمسك بامتيازات يجب على الابن أن يستولي عليها لكي يستطيع أن يكون هو ذاته. وإن هذا الاستيهام لكائن يحتفظ بالقدرة ويرفضها لكي يحرم ابنه منها هو، كما نعلم، قاعدة عقدة الخصاء، والتي تتمفصل عليها رغبة القتل. ولا يقل أهمية عن هذا أن نعلم بأنه يصدر عن جنون العظمة نفسه تمجيد الأب المقتول، كما يصدر البحث عن المواساة والكفارة مع الصورة المستبطنة، وأخيراً إنشاء الذنب. وهكذا، فإن موت الأب وعقاب الابن قد وضعا أصلاً لتاريخ هو بالفعل تاريخ واقعي فيما يخص الغرائز الجنسية، وإن كان غير واقعي فيما يخص التمثيل.

وضع الأوديب، ثم تقويض الأوديب.

لقد علمنا فرويد أنه يوجد عدد من الطرق للخروج من الأوديب. ولكي نتكلم على نحو أكثر تحديداً فإن السؤال الكبير بالنسبة إلى بقية التاريخ النفسي، وإذن بالنسبة إلى تاريخ الثقافة كلها، هو أن نعرف ليس فقط كيف ندخل إلى الأوديب، ولكن كيف نخرج منه. فلقد أدخل فرويد في دراسة متأخرة نسبياً ـ «هدم الأوديب» (1924) ـ مفهوم تقويض أو هدم الأوديب والذي سنبين بعد قليل التوازي بينهما في المدونتين. فإذا عدنا إلى المدونة الفرويدية، فسنرى أن المفهوم هو اقتصادي، مثله مثل الكبت، والتماهي والتسامي، وإبطال الجنس.

وأنه يخص مصير الغرائز الجنسية، وتعديل توزيعها العميق.

ولكن لنتفق جيداً على التقويض. بما أن الأوديب يجعل للنفس بنية، فإنه

يقوض نفسه بوصفه عقدة. ولعلنا نستطيع أن نصنع فهماً على النحو التالي من العلاقة بين تقويض (العقدة) وبنية (النفس) : يكمن رهان انحلال الأوديب في استبدال التماهي مع الأب الذي هو فانٍ، بالمعنى الدقيق للكلام ـ وأيضاً هو فانٍ بشكل مضاعف، لأن التماهي يقتل الأب عن طريق القتل، ويقتل الابن عن طريق الندم ـ عن طريق الاعتراف المتبادل، حيث يكون الاختلاف متمشياً مع التماثل.

اعتراف الأب: هذا هو الرهان. ولا يوجد شيء آخر غير هذا في المدونتين اللتين سنعاينهما لاحقاً. وسيكون، على نحو مخصوص، من مهمة تاريخ الصور أن يقيم التوسطات ـ للتمليك، وللقدرة، وللتقييم، وللمعرفة ـ التي تمفصل هذا التقويض الذي يقيم البنية. ولا تكمن هنا مهمة التحليل النفسي. ولكن مهمته تكمن في ملاحظة أثر هذه التوسطات في التبديلات الغرزية، وذلك على مستوى تاريخ الرغبة واللذة. وفي الأوديب الناجح، إذا كنا نستطيع أن نعبر هكذا، فإن الرغبة لتكون مصححة في أمنيتها الأكثر عمقاً لكلِ قدرة وخلود. فما هو منهدم، هو اقتصاد الكل أو لا شيء. وإن الاختبار بامتياز بهذا الخصوص ليتمثل في القدرة على قبول الأب بوصفه فانٍ، وقبول موت الأب أخيراً. وكذلك، فإن خلوده لم يكن سوى الإسقاط الاستيهامي لكلية قدرة الرغبة. وإنه بناء على هذا القبول للموت فإنه يمكن أن يتمفصل تصور للأبوة متميز من التوليد المادي، وأقل انتماء إلى شخص الأب نفسه. ولذا، فالتوليد يكون طبيعة بينما الأبوة فتكون إشارة. ومن هنا، يجب أن، يتمدد رابط الدم، وأن يكون موسوماً بالموت،وذلك كلي تتأسس الأبوة فعلاً. وحينئذ، فإن الأب يكون أباً، وذلك لأنه مشار إليه بوصفه كذلك ويسمى الأب.

اعتراف متبادل، وتعيين متناظر: إننا نلامس مع هذا الموضوع الحدود المشتركة للتحليل النفسي ولنظرية في الثقافة. فنحن ندخل إلى التحليل النفسي عن طريق مفهوم الغريزة الجنسية، الواقعة على الحدود البيولوجية والنفسية. وإننا لنخرج منها بوساطة مفاهيم قصوى أخرى تقع على حدود التحليل النفسي

وعلم اجتماع الثقافة. إن التماهي يعد واحداً من هذه المفاهيم، وفرويد يجتهد لكي يكرر بأنه لم يحل القضية التي أدخلها مثل هذا المفهوم. ألا وإنه لمن أجل حلها، يجب تغيير الحقل.

ولكن قبل تغيير الحقل، فإنه لمن الجوهري أن نأخذ باهتمامنا الموضوع الثالث الذي يعطي، إذا تجرأت على القول، النبر ـ نبر التحليل النفسي ـ إلى هذا الذي يسبق. وإن هذا الموضوع الثالث هو ما يلي: «إن الأوديب هو ما لا يمكن تجاوزه على نحو من الأنحاء». على نحو من الأنحاء ـ أو بعدة معاني بالأحرى.

وإن هذا ليكون بداية بمعنى التكرار: لقد أولى التحليل النفسي الانتباه إلى الانكفاءات، وإلى أمكنة العبور الجديدة للصراع الأوديبي، وإلى انبعاث العقدة العتيقة التي يفسح لها المجال «اختيار الموضوع». ولقد حصل لفرويد أن كتب عدة مرات أن اختيارات المواضيع الجنسية الجديدة يتم بشكل أكيد بناء على نموذج التثبيتات الأولى. وكل شيء في الفرويدية يميل إلى نوع من التشاؤم فيما يخص قدرة التسامي، كما لو أن عقدة أوديب تحكم على الحياة النفسية بنوع من المراوحة، بل بإعادة سرمدية. وإن الميراث الأوديبي بهذا المعنى ليعد قدراً. وإنه لمن المؤكد أن الثقل الرئيس للمذهب الفرويدي يميل إلى هذا الاتجاه. وترتبط بهذا المفهوم للتكرار مفاهيم الكمون وعودة المكبوت، والتي، كما نعلم، تمسك بالدور الحاسم، وإن لم يكن الحصري، في تأويل الظاهرة الدينية. ولقد ظل فرويد في هذا مرتبطاً بعناد من كتابه «الطوطم والمحظور» إلى كتابه «موسى والتوحيد».

ولكن إذا كان لا يمكن تجاوز الأوديب بهذا المعنى وحده، فإنه لن يبقى سوى خيار واحد لفهم ليس الدين فقط، ولكن كل وقائع الثقافة حيث يعبِّر تسامٍ معين عن نفسه: يجب إما تجاهلها، وذلك بوضعها من غير إجراء آخر في حساب عودة المكبوت، وإما محاولة تسجيلها خارج حقل الأوديب، في فلك غير ليبيديني وخالٍ من الصراع. هذا، وإن ما قلناه سابقاً عن الوظيفة البنائية للأوديب، ليسمح بالمغامرة في معنى آخر لما لا يمكن تجاوزه، ومعنى آخر

للتكرار، والذي تبعاً له يكون الإيروس هو نفسه، ويكون نفسه كذلك عمق الغريزة الذي نحمله إلى كوكبة جديدة من المواضيع وتنظيمات جديدة للغرائز الجنسية. ولذا، فإن ما يقوله لنا التحليل النفسي يكون حينئذ ما يلي: ليس من المطلوب أن ننكر رغبتنا، ولكن المطلوب هو إزالة قناعها والاعتراف بها. فـ «آغابيه» (المحبة) ليس شيئاً آخر غير «إيروس». وإننا لنعشق بالعشق نفسه الموضوعات العتيقة وتلك التي تكشفها تربية الرغبة لنا. ومن هنا، فإنه لا يوجد سوى اقتصاد للرغبة، وإن التكرار ليعد قانوناً كبيراً من قوانين هذا الاقتصاد. ويجب إذن في إطار هذا الاقتصاد الوحيد للتكرار أن نفكر بالتنظيمات العصابية وبالتنظيمات غير العصابية للرغبة بوصفها متطابقة ومختلفة. وإن تغيير وجه الأب في الثقافة وفي الدين ليعد هو الشيء نفسه وليس هو الشيء نفسه بالنسبة إلى عودة المكبوت. فهو يكون الشيء نفسه بمعنى أن كل شيء يستمر على مألوفه في حقل الأوديب. ولا يكون الشيء نفسه لأن رغبتنا، إذ تتخلى عن كلية القدرة، فإنها تصل إلى تمثيل أب فانٍ لم يعد بحاجة إلى قتل ولكن يمكننا أن نعترف به.

إذا كان هذا هو مستقبل عقدة أوديب، فإننا نفهم أن كل الحياة النفسية تخضع للتساؤل تبعاً للأوديب، وأنه ليس ثمة مجال، كما يقول الأب يوهيير، «لإقامة الدين خارج الحقل الذي بنته عقدة أوديب».

إن جدلية التكرار هذه نفسها هي ما سنجده، على نهج موازٍ، في حقل ظاهراتية الروح. ولكن قبل أن نغادر التحليل النفسي، علينا أن نفهم بأن هذا الواقع نفسه هو الذي سيخضع للمساءلة، وذلك من منظور مختلف. وإننا إذ نخرج من التحليل النفسي، فإننا لا نريد أن نقول إنه قد فوَّت على نفسه نصف الواقع الإنساني أو ثلثيه. فنحن نعتقد طوعاً بأنه لا شيء إنساني غريب عنه وبأنه يدرك الكلية فعلاً، ولكنه يدركها من خلال زاوية للرؤية تحددها نظريته، ومنهجه، ويحددها أولاً الوضع التحليلي نفسه. وكما يقول ذلك ليبنيز عن رؤية جوهر الفرد (الموناد)، فإن التحليل النفسي يرى الكل، ولكنه يراه من خلال وجهة نظر. ولهذا، فإن العناصر نفسها، والبنى نفسها، والقضايا نفسها، هي

التي تعود في الحقلين الآخرين، ولكنها تعود من خلال منظور آخر.

2 ـ صورة الأب في ظاهراتية الروح

الحقل الثاني الذي سيكون موضع عنايتنا هو الحقل الذي ينتشر فيه المنهج ويقطعه والذي سميته مرات عدة التفكير المحسوس. فهو منهج تفكير لأنه يهدف إلى إعادة تناول الأفعال، والعمليات، والإنتاج الذي يتشكل فيه وعي الإنسانية بالذات. ولكنه تفكير محسوس، لأنه لا يصل إلى الذاتية إلا بانعطاف كبير للعلامات التي أنتجتها هذه الذاتية بالذات في أعمال الثقافة. ولذا، فإن تاريخ الثقافة ليعد، أكثر من الوعي الفردي أيضاً، الرحم الأكبر لهذه العلامات. ولكن الفلسفة لا تقف عند حدود تسلسل إنتاجها تاريخياً، بل تحاول أن تنظمها في سلاسل معقولة، ومؤهلة لكي ترسم مساراً للوعي، وطريقاً يحصل فوقه تقدم للوعي بالذات. ولا يعد هذا الإجراء نفسياً ولا تاريخياً: إنه يفرض على الوعي النفسي، القصير جداً، دورة نصوص الثقافة التي تتزود الذات في داخلها بالمستندات. كما يفرض على تاريخية الوقائع تكوين معنى يعد عملاً فعلياً للمفهوم. وإن عمل المعنى هذا هو الذي يصنع السمة الفلسفية للفكر وللتأويل حيث يستثمر الفكر فيه نفسه.

وتكفي هذا الملاحظات السريعة عن المنهج لإنشاء الفارق في المخطط بين الفكر المجسد واقتصاد الرغبة. ولكن ما هو أكثر بروزاً من اختلاف المناهج هو تساوق البنى والقضايا التي تتلاقى فيها.

وهذا ما سيظهره المثل المفضل للأب.

لنبدأ إذن «سباحتنا الثانية»، كما قال أفلاطون!

لن نندهش إذ آخذ هنا فلسفة الروح لهيجل مرشداً لي. فلقد فعلت هذا «في التأويل». ولكني أتمنى أن أذهب إلى ما هو أكثر بعداً، وخصوصاً خارج الظاهراتية بالمعنى الدقيق للكلمة، والتي أظهر هيجل في الموسوعة عدم كفايتها. ولهذا، فإني لن أبحث إلا عن دافع، وعن أول سير «للظاهراتية

الروح». فإذا تابعنا، فعلاً، الحركة التي تقود من الوعي إلى الوعي بالذات، مروراً بتجربة الحياة القلقة وغير المتناهية، فإن كل شيء يبدو حاصلاً كما عند فرويد. فالوعي بالذات، كما عند فرويد، متجذر في الحياة وفي الرغبة. ولذا، فإن تاريخ الوعي بالذات يمثل تاريخ التربية للرغبة. وكما هي الحال عند فرويد أيضاً، فإن الرغبة لتكون أولاً غير متناهية، بل إنها لتكون شاذة: «وهكذا، فإن الوعي بالذات ليكون متأكداً من ذاته فقط عن طريق حذف هذا الآخر الذي يحضر أمامه بوصفه حياة مستقلة. إنه الرغبة. وإنه إذ يكون أكيداً من بطلان هذا الآخر، فإنه يطرح هذا البطلان بالنسبة إلى نفسه بوصفه حقيقة خاصة، ويهدم الموضوع المستقل، وبهذا يعطي لنفسه اليقين بالذات بوصفه يقيناً حقيقياً...» (مرجع سابق. تر.ف. إبوليت. I ص151)، ويمكننا كذلك أن نأول بعبارات أوديبية الجمل الأولى للفكر المضاعف أو المضاعفة الوعي بالذات. أليست قصة الأب والابن هي قصة الوعي المضاعف؟ أليست هي أيضاً نضالاً حتى الموت؟ نعم، ولكن إلى نقطة معينة فقط. لأنه من المهم أن لا يكون الجدل التربوي، بالنسبة إلى هيجل، هو جدل الأب و الابن، ولكن أن يكون جدل السيد والعبد. إنه الجدل الذي يملك المستقبل، لنقل هذا فوراً، والذي يعطي المستقبل للجنس. ويبدو لي أساسياً على نحو مطلق أن حركة الاعتراف تلد في حيز آخر غير حيز الأبوة والبنوة. أو، إذا أردنا، فإن الأبوة والبنوة لا تتدخلان في حركة الاعتراف إلا في ضوء علاقة السيد والعبد. وهذا هو ما كان تصوري في المدخل، وذلك عندما كنت أقول إن صورة الأب تستمد من الصور الأخرى لحقل الثقافة ديناميتها وقدرتها على الترميز.

لماذا هذا التفضيل لعلاقة السيد والعبد؟ أولاً، لأنها تمثل العلاقة الأولى التي تحتوي على تبادل للأدوار: إن عملية الواحدة، كما يقول هيجل: «تمثل عمليتها وعملية العلاقة الأخرى» (ص156). ومهما تكن الأدوار غير متعادلة، إلا أنها متبادلة.

ولكن فتح الهيمنة، على نحو مخصوص، يمر عبر المخاطرة بالحياة ذاتها. فالسيد قد رهن حياته، وأعلن هكذا أنه غير الحياة: «إننا نحافظ على

الحرية حين نغامر بالحياة فقط». ويبدو على نحو تبادلي أن دورة الولادة والموت ، بالنسبة إلى الذي تنتمي الأبوة إليه والبنوة الطبيعية الولادة والكائن المولود ـ تنغلق على نفسها: إن نمو الأطفال هو موت الأهل. وبهذا المعنى، فإن الأبوة والبنوة الطبيعيتين تبقيان مأخذوتين في اللحظة المباشرة للحياة، وفي ما كان هيجل يسميه، في عصر فلسفة إينا، «حياة الجنس الذي ما زال لا يعرف نفسه». وبالنسبة إلى هذه الحياة، «فإن العدم لا يوجد بوصفه هكذا». وهذا ما يدشنه السيد إذ يغامر بحياته. ولقد قلنا مع فرويد، إن الشأن العظيم هو أن يتخلى المرء عن الرغبة الحية للخلود، وأن يقبل بموت الأب وموته بالذات. وإن هذا هو الأمر الذي يصنعه السيد: هذا ما يسميه هيجل البرهان الأعلى بوساطة الموت، واكتساب استقلال الروح إزاء اللحظة المباشرة للحياة. وما يصفه هيجل هنا، هو إذن وعلى نحو جد دقيق ما كان فرويد قد سماه التسامي وإبطال الجنس.

وأخيراً وخصوصاً ـ وسنأتي الآن إلى جانب العبد ـ فإن جدلية السيد والعبد تلتقي مقولة العمل: إذا كان السيد قد ارتفع فوق الحياة بوساطة المغامرة بالموت ،فإن العبد قد ارتفع فوق الرغبة التي لا شكل محدود لها بوساطة الالتصاق القاسي بالشيئية ـ وباللغة الفرويدية نقول بوساطة مبدأ الواقع ففي حين كانت الرغبة الجامحة تلغي الشيء فإن العبد يتمسك بالواقع: «وإنه يتصرف سلباً إزاء الشيء ويلغيه. ولكن الشيء يعد مستقلاً بالنسبة إليه، وإنه لا يستطيع إذن بفعل إنكاره، أن يأتي إلى نهاية الشيء وأن يهدمه. ولذا، فإن العبد إذن يحوله فقط بوساطة عمله» (ص 126). ولقد يعني هذا أن ثمة شكل قد أطلق، وأن الفرد إذ «يشكل» الشيء، فإنه يشكل نفسه بالذات. ويقول هيجل: «إن العمل رغبة مكبوحة، واختفاء مؤجل: إن العمل يشكل» (ص 165).

وهكذا، فإن«ظاهراتية الروح» تقدم جدلية للرغبة وللعمل. وقد كان فرويد قد أشار إلى مكانها المجوَّف إذ تكلم عن انحلال عقدة أوديب. وتسمح هذه الجدلية بإدخال الأبوة نفسها في قضية الاعتراف. ولكن اعتراف الأب والابن يمر بوسيط مضاعف من السيطرة على البشر والأشياء، والهيمنة على الطبيعة

بواسطة العمل. ولهذا، فإن «ظاهراتية الروح» لا تعيد قطع التحليل النفسي، ولا الأب، ولا الابن، خارج دوران الحياة على الوعي بالذات. وإنها لتدور من الآن فصاعداً في المسافة البيضاء الكبيرة التي تمتد بين انحلال الأوديب والعودة النهائية للمكبوت في الطبقات العليا للثقافة. وتمثل هذه المسافة، بالنسبة إلى اقتصاد الرغبة، زمن الوجود التحتي، أي زمن الكمون. وتملأ هذا الزمن، بالنسبة إلى ظاهراتية الروح، كل الوجوه الأخرى غير الأبوية والتي تشيد الثقافة الإنسانية. ويجب علينا أن ندرك هذه المسافة بشكل مفرط، وأن نضاعف العتبات الوسيطة. ولقد تكلمت عن العتبة الأولى، أي عتبة النضال الوحشي من أجل الاعتراف. وإني لن أتكلم إلا عن واحدة، لاحقة جداً - على الأقل بالنسبة إلى تكوين المعنى - تلك التي تناضل من خلالها إرادتان من أجل التملك، وتدخلان في علاقة تعاقد. وسأحتفظ بهذه اللحظة التي تجاهلتها «ظاهراتية الروح» والتي تفتح «فلسفة الحق»، لأنها تكوِّن العلاقة الأساسية غير القرابية، والتي تستطيع الأبوة انطلاقاً منها أن تكون موضعاً لإعادة التفكير فيها.

يكرر العقد جدلية السيد والعبد، ولكن هذا يحدث على مستوى آخر. والرغبة فيه لا تزال مشتركة في لحظة التملك. وتماثل فيه الإرادة الاعتباطية في شذوذها الرغبة الحيوية: ليس ثمة شيء لا يستطيع بالفعل أن يمتلكه من حيث المبدأ: «ينصب حق تملك الإنسان على كل شيء» (فلسفة الحق. فقرة 44). ويجب على إرادتي، إذ تواجه إرادة أخرى اعتباطية، أن تتوالف: هذا هو العقد. وما هو رائع مع العقد هو أن إرادة أخرى تقيم وساطة بين إرادتي والشيء، وأن الشيء يقيم وساطة بين إرادتين. وحينئذ تتولد، بوساطة تبادل الإرادات، علاقة قانونية مع الأشياء: إنها علاقة التملك. وعلاقة قانونية مع الأشخاص: هذا هو العقد. وإن اللحظة التي ذكرنا بتكوينها على نحو موجز، لتحدد الشخص القانوني، والذات الحقوقية.

وما دام الحال كذلك، فيمكننا أن نقول إن الأبوة والبنوة لن يأخذا وجوداً بعيداً عن التوليد الطبيعي البحت، وذلك إذا لم يدعم بعضهما بعضاً، ليس فقط بوصفهما وعيين للذات، كما هي الحال في جدلية السيد والعبد، ولكن

بوصفهما إرادتين، جعلتهما علاقاتهما بالأشياء وروابطهما التعاقدية، موضوعيتين. وإني لأقول إرادتين. ويجب على الكلمة إرادة أن تستوقفنا، ذلك لأن فرويد يجهلها. وإننا لنفهم لماذا: ليست الإرادة مقولة من مقولات الحقل الفرويدي. وهي لا تعد جزءاً من اقتصاد الرغبة. وإننا ليس فقط لا نستطيع أن نجدها عنده، ولكن يجب أن لا نبحث عنها عنده، وإلا فسنورد المقولة الخطأ، وسنرتكب خطأ يتعلق بقوانين الحقل المقصود. فالإرادة هي من مقولات فلسفة الروح. وإنها لا تأخذ مكاناً إلا في حقل الحق (القانون)، بالمعنى الواسع الذي يعطيه هيجل له، والذي هو أوسع من النظام القانوني، والسبب لأنها تذهب من الحق (القانون) المجرد إلى الوعي الأخلاقي وإلى الوجود السياسي. فقبل الحق الشكلاني، ما زال لا يوجد شخص، ولا احترام للشخص. ويجب أخذ هذا الحق المجرد لما جعل له: ليس فقط مع مثالية العقد، ولكن مع واقعية التملك ليس من حق للشخص بدون حق الأشياء. ولذا، فإن الأشياء، كما في جدلية السيد والعبد، تمثل الوسطاء. وهكذا يتابع مبدأ الواقع في تربية مبدأ اللذة. ولا يتردد هيجل في القول إن جسدي ليس جسدي، وإني لا أمتلك جسداً إلا في وقت لاحق على علاقة الحق، أي علاقة العقد والتملك: «بوصفي شخصاً، فإني أمتلك أيضاً حياتي وجسدي بوصفهما أشياء غريبة، وذلك لأنهما ملكيتي». وإنه ليضيف: «إنني لا أملك هذه الأعضاء وحياتي إلا لأنني أريد ذلك. فالحيوان لا يستطيع أن يشوه نفسه أو أن يقتل ذاته، ولكن الإنسان يستطيع ذلك» (مرجع سابق. فقرة 47). وإنني إذ أستطيع أن أنفك عن حياتي، فإن حياتي تعد لي. وحينئذ، فإن الروح تأخذ الجسد تملكاً.

ويفرض الاستنتاج نفسه الآن: إذا كان الشخص تالياً على العقد وعلى الملكية، وحتى إذا كانت العلاقة مع الجسد بوصفه تملكاً تالية، فإن الاعتراف المتبادل للأب وللابن يعد كذلك. وإنهما ليتواجهان الآن كما لو أن الأمر إرادات حرة. فلقد نُفِّذ العبور من التماهي الحصري إلى التماهي المختلف ـ لغز غير محلول لجدلية الرغبة ـ في جدلية الإرادة (مصدر سابق. فقرة 73 ـ 74).

لنتوقف هنا: إن النقطة التي وصلنا إليها هي ما يسميه هيجل الاستقلال. استقلال إزاء الرغبات والحياة، واستقلال إزاء الآخر. ويسمى هيجل الاستقلال إزاء الرغبات الوعي بالذات. ويسمى الاستقلال إزاء الآخر، الشخص. ويبدو أننا في هذه النقطة قد أذبنا القرابة في عدم القرابة وليس هذا صحيحاً.

سنرى، للمرة الثانية، القرابة الحقة وقد أعيد تأسيسها، بعيداً عن التتابع البحت للأجيال، وذلك بتوسط عدم القرابة.

وبالفعل، فعلى أي مستوى يستطيع الرباط العائلي أن يكتتب؟ ليس قبل، ولكن بعد، بل بعيداً جداً بعد، فإن جدلية الإرادات لم تترك وجهاً لوجه سوى مالكين متحدين، وذوات مستقلين للحق، وأشخاص بكل تأكيد، ولكنهم منفكون من كل روابط واقعية. ولقد حذرنا هيجل إذ أبدى ملاحظتين صغيرتين. فلقد حذرنا أولاً بخصوص حق الأشخاص (فقرة 40): «في حين أن العلاقات العائلية تشكل عند كانت الحقوق الشخصية ذات الصيغة الخارجية»، فإن هيجل يستبعد جهاراً العلاقات العائلية عن فلك الحق المجرد. وإنه ليقول فيما بعد «سنبين أن للعلاقة العائلية كأساس جوهري بالأحرى التخلي عن الشخصية». وأما التلاقي الثاني فإن هيجل بعد أن أعلن (فقرة 75) أن جزئي العقد هما «أشخاص مستقلين مباشرة»، فإنه يلاحظ: «إننا لا نستطيع إذن أن نضع الزواج تحت مفهوم العقد. ويعد هذا الوضع قائماً عند كانت بكل هوله، وهذا ما يجب قوله». وتتناسب الملاحظتان جيداً، كما تثبت ذلك الإحالة المزدوجة المرعبة إلى كانت. وبالفعل، فإنه يجب البحث في الجدلية الصاعدة عن العلاقة العائلية بكل تأكيد بعيداً عن الحق المجرد، كما يجب القفز فوق الأخلاق التي تطرح إرادة ذاتية وأخلاقية، أي تطرح ذاتاً قادرة ،على عزم مسؤول أمام نفسه، وباختصار ،أن تطرح ذاتاً ، محاسبة عن فعل يمكن أن يعزى إليها بوصفه خطأ من أخطاء إرادتها. نعم، يجب تجاوز كل هذه الثخانة من وسائط الحق المجرد ومن الوسائط الأخلاقية، وذلك لبلوغ المملكة الروحية والجسدية للحياة الأخلاقية. وتعد العائلة عتبة لهذه المملكة. فلنفهم جيداً: يوجد أب لأنه توجد عائلة وليس العكس. وتوجد عائلة لأنه توجد أخلاقية

Sittlichkeit وليس العكس. ويجب إذن أن نطرح بداية هذا الرباط الروحي والحي للأخلاقية Sittlichkeit وذلك من أجل العثور على الأب. وما يميز هذا الرباط هو أنه لم يعد إرادة حرة وأنه يكرر بهذا المعنى شيئاً من مباشرة الحياة. وإن هذا التكرار المشهور، الذي شغلنا مع فرويد، تشير إليه كلمة عند هيجل: إنها الكلمة جوهر. فلقد قلنا منذ قليل إن «التخلي عن الشخصية يعد أساساً جوهرياً» بالنسبة إلى العلاقة العائلية. وبالمقابل (فقرة 144)، فإن العائلة تعد كلية واقعية، تذكر بالكلية العضوية، ولكن بعد أن تكون قد تجاوزت الوسائط المجردة للحق وللأخلاق. وإنها لتقتضي «التخلي عن الشخصية»، فالفرد يكون فيها مرتبطاً مجدداً، ومأخوذاً في شبكة، ونسق من التحديدات الراشدة، والعقلانية، والمدْرَكة. ويقول هيجل: «إن الجوهر في هذا الوعي الواقعي للذات، والذي هو وعيه الخاص، ليعرف نفسه ويصبح إذن موضوعاً لهذه المعرفة» (فقرة 146). وإنه ليقول أيضاً: «هذه هي الروح المعطاة والحية بوصفها عالماً جوهره يكون هكذا بطريقة الروح، للمرة الأولى» (فقرة 151). ويعد الأخلاقية Sittlichkeit هو الفرد الذي تم تجاوزه في الجماعة الواقعية. ولهذا السبب فإن العائلة لا تصدر عن عقد.

وإنه لعلى هذا الأساس من الأخلاقية، فإن صورة الأب تصنع العودة. وإنه ليعود من خلال هذه الجماعة الواقعية التي يسميها هيجل «الجوهر المباشر للروح» (فقرة 158). وإنه ليعود بوصفه رئيساً بكل تأكيد، ولكنه يعود أولاً بوصفه عضواً في. . .، أي «ليس بوصفه شخصاً لذاته» (فقرة 158). وأكثر من ذلك، فإنه لكي يكون معروفاً من خلال أخلاقية الجماعة العائلية الحية، فإن الأب لا يمكن أن يعرف إلا في زوج الزوج. فما أعرفه بداية في جوهر الجماعة العائلية، هو الزواج الذي يؤسسها. فلنقرب هذه النقطة من فرويد. فالاعتراف بالأب، هو اعتراف به مع الأم. وإن هذا هو التخلي عن امتلاك الواحد بقتل الآخر. وكذلك هو قبول أن يكون الأب للأم وأن تكون الأم للأب. ويكون الجنس حينئذ معترفاً به. إنه جنس الزوج الذي ولدني. ولكنه معترف به بوصفه بعداً جسدياً للمؤسسة. وإن هذه الوحدة التي تؤكدها الرغبة

والروح، لهي التي تجعل الاعتراف بالأب ممكناً.

أو هي بالأحرى وحدة الأبوة: إن الأب بوصفه أباً لم يك قط مسمى في هذا النص المدهش حول العائلة. فما هو مسمى إنما هم أرباب المساكن، أي تمثل الأبوة في غياب الأب الميت. فالروح ـ روح الجماعة الواقعية ـ ليست هي نفسها سوى روح قد تخلصت من التنوع الخارجي لمظاهرها، وهذا يعني أنها منفكة إذن من دعامتها في الأفراد وفي مصالحهم: إن روح الجماعة الأخلاقية «تبرز حينئذ بوصفها شكلاً واقعياً بالنسبة إلى التمثيل، كما هي الحال مثلاً بالنسبة إلى أرباب المساكن، وإنها لتكون مكللة بالشرف وتعطي السمة الدينية للعائلة وللزواج، وتصبح موضوعاً للتقوى بالنسبة إلى أعضائهم» (فقرة 163). وبهذا المعنى، فإن العائلة هي رجل الدين، ولكن ما زالت ليست رجل الدين المسيحي. إنها رجل الدين لأرباب المساكن. وإذا كان الأمر كذلك، فماذا يكون أرباب المساكن؟ إنه الأب الميت، والمرتفع إلى التمثيل. وإنه ليمر في رمز الأبوة بوصفه،ميتاً ،وبوصفه غائباً. أما الرمز ،فهو يكونه على نحو مزدوج: أولاً بوصفه مدلولاً للجوهر الأخلاقي. ثانياً، بوصفه رباطاً يقرب الأعضاء، وذلك تبعاً لمعنى آخر لكلمة رمز. والسبب لأن أمام أرباب المساكن يتم توقيع كل اتحاد جديد*: «عوضاً عن الاحتفاظ بالمحتمل الاعتباطي من الميل الحساس، فإن الوعي ينتزع قدرة الالتزام من العشوائي ويعطيها للجوهر، ملتزماً بذلك أمام أرباب المساكن» (فقرة 164).

لنوقف هنا هذه «السباحة الثانية». فماذا ينتج عنها؟ فالتحليل الذي جئنا على فعله موازٍ للتحليل السابق. إنه موازٍ فقط، والسبب لأنهما خطابان متمايزان بكل تأكيد. وإن الصورة لتظهر للمرة الأولى في شبكة اقتصاد الرغبة، كما تظهر للمرة الثانية في شبكة التاريخ الروحي. ولهذا، فإن العلاقات من شبكة إلى أخرى ليست علاقات مصطلح بمصطلح. فالصور التي تفصل عالم الرغبة من

(*) لقد ورد في النص المصطلح: «أرباب المساكن ـ Pénates». وهو يعين آلهة البيوت وأربابها عند الرومان والأتروسك، أو أرباب المساكن (متر).

تكراره في الجماعة الواقعية تتناسب بالأحرى مع الصمت الكبير القريب من الغرائز الجنسية التي يسميها فرويد فترة الكمون. ولكن الشبكتين تمثلان تمفصلات متساوقة.

أما التمفصل المهيمن فهو تمفصل تكرار الصورة البدئية في الصورة النهائية - أرباب المساكن - بعيداً عن كل الوسائط القانونية والأخلاقية. وإننا لنستطيع الآن أن نقول: من الاستيهام إلى الرمز. وبقول آخر: من الأبوة غير المعترف بها، الفانية والمميتة من أجل الرغبة، إلى الأبوة المعترف بها، والتي أصبحت رباطاً للحب وللحياة.

3 - جدلية الأبوة الإلهية

الحقل الثالث الذي سنشرع أن نميز فيه الآن بنية الأبوة هو حقل «التمثيل الديني».

وسآخذ كلمة «تمثيل» بالمعنى الذي يعطيه هيجل لها على الدوام، وذلك عندما يتكلم عن الدين، سواء كان ذلك في «ظاهراتية الروح» أم كان ذلك في «الموسوعة»، أم في «دروس حول فلسفة الدين» : إن «التمثيل» هو الشكل المصور للتجلي الذاتي للمطلق، وإني لأتفق إذن بالقول إن تقصي «التمثيل» الديني لم يعد جزءاً من ظاهراتية ما بالمعنى الدقيق للكلام، أي لم يعد جزءاً من سلسلة صور الوعي بالذات. فالمقصود لم يعد هو الوعي بالذات، ولكنه الوعي بالانتشار، في التمثيل، ووعي الفكر النظري بالإله بوصفه إلهاً.

وإني، على العكس من هذا، أقل اتفاقاً مع هيجل إذ يقول إن هيمنة التمثيل يمكن تجاوزها في فلسفة المفهوم، وفي المعرفة المطلقة. فالمعرفة المطلقة ربما لا تكون سوى الهدف، الذي لم يُنجز قط، للتمثيل ذاته. ولا تفترق هذه المسألة عن تعريف الدين. وبالنسبة إليَّ، فإني أحس أني أكثر قرباً من كانت - أي من «الدين في حدود العقل البحت» - من هيجل. وإني سأعرف الدين، مثل كانت، بالسؤال: ما الأمل المسموح به لي؟

إن لهذا المكان المعطى للأمل علاقة مع وضع «التمثيل» عموماً ومع تمثيل الأب خصوصاً. وإذا كان التمثيل لا يستطيع أن يكون مفرَّغاً، فذلك لأن الدين يتكون بالإيمان أقل من تكوينه بالأمل . والسبب لأنه إذا كان الإيمان ناقصاً إزاء الرؤية، وإذا كان التمثيل إذن ناقصاً إزاء المفهوم، فإن الأمل يكون مفرطاً إزاء المعرفة والتصرف. وإنه لهذا التفريط لم يعد ثمة مفهوم. ولكن يوجد على الدوام تمثيل فقط. والسؤال سيكون في معرفة إذا كانت ترسيمة الأبوة لا ترتبط أيضاً بلاهوت الرجاء هذا. وإننا لنرى رهان هذا المسار الثالث.

وإني لأقترح الآن، كما فعل الأب بوهيه، أن نعيد تناول قضية الله «الأب» في اليهودية ـ المسيحية. ولكن منهجي سيختلف قليلاً عنه. فأنا لن آخذ علم اللاهوت مرشداً، ولكن سآخذ التفسير. فلماذا التفسير وليس علم اللاهوت؟ إن للتفسير فضل البقاء على مستوى التمثيل، وإعطاء قضية التمثيل نفسها استمراريتها المتقدمة. وإن التفسير، إذ يفكك اللاهوت، وصولاً حتى إلى عناصره التمثيلية الأصلية، فإنه يدخلنا مباشرة في لعبة تعيينات الله، ويغامر بأن يزودنا بالقصد الأصلي والدينامية الخاصة. وأحب أن أقول إن الفيلسوف، عندما يفكر بالدين، يجب أن يكون المفسر مقابلاً له وليس عالم اللاهوت. وثمة سبب آخر يلجئنا إلى التفسير وليس إلى اللاهوت، هو أن التفسير يدعونا لكي لا نفصل صور الله عن صور الخطاب الذي فيه تحدث هذه الصور. وإني لأقصد بشكل الخطاب القصة أو «الحكاية التاريخية»، والأسطورة، والنبوءة، وتسبيح الله، والمزمور، وكتابة الحكم والأمثال، إلى آخره. ولماذا هذا الانتباه لأشكال الخطاب؟ السبب لأن تعيينات الله تختلف في كل مرة تبعاً للقاص إذ يشير إلى هذا بصيغة الغائب كفاعل لعمل بطولي كبير كالخروج من مصر، أو تبعاً لأن يعلن النبي عنه كهذا الذي يتكلم باسمه بصيغة المتكلم، أو تبعاً لأن يتوجه المؤمن إلى الله بصيغة المخاطب في الصلاة الطقسية للعبادة أو في الصلاة المنفردة. وما دام الحال كذلك، فإن اللاهوت نفسه عندما يريد أن يكون لاهوتاً توراتياً، فإنه يكتفي في معظم الأحوال أن يستخلص من كل هذه النصوص تصوراً لله، وللإنسان، ولعلاقاتهما التي منها أُفرغت السمات الخاصة

التي تقوم في أشكال الخطاب. ويعني هذا أننا لن نسأل إذن ما تقوله التوراة عن الله، وذلك بواسطة التجريد اللاهوتي، ولكن نسأل كيف يحدث الله في مختلف الخطابات التي تجعل التوراة بنية.

إذا كان هذا هو المنهج، فما هي التعليمات؟

إن الإثبات الأكثر أهمية، والمحير أكثر للوهلة الأولى، يكمن في أن تعيين الله، في العهد القديم (نحتفظ بحالة العهد الجديد)، بوصفه أباً ليعد من منظور كمي لا معنى له. وإن المختصين بعلوم العهود القديمة والجديدة ليتفقون على التأكيد ـ مندهشين في البداية ـ على هذا التحفظ الكبير، ومحددين استعمال صفة الأب في كتابات العهد القديم. ولقد حسب كل من مارشيل[37] وجيريمياس[38] أقل من عشرين عبارة في العهد القديم.

وسيشغلنا بداية هذا التحفظ. وإني أريد أن أربطه بعلاقة مع الفرضية التي قادتني على طول هذا العمل، أي إن صورة الأب، قبل القيام بالعودة، يجب أن تضيع على نحو من الأنحاء، كما يجب أن لا تستطيع العودة إلا وصور أخرى غير قرابية وغير أبوية تؤوّلها. فالتطهير الذي يقود من الاستيهام إلى الرمز، ليتطلب ضرباً من اختزال الصورة البدئية بوساطة صور أخرى، وذلك على ثلاث مستويات كنا قد نظرنا فيها، مستوى الغرائز الجنسية، ومستوى الصور الثقافية، ومستوى التمثيل الديني.

إن الصورة البدئية، في المخطط الذي نضع أنفسنا فيه الآن، صورة معروفة: إن كل شعوب الشرق الأوسط تشير إلى آلهتها بوصفها أباً وحتى إنها لتدعوها باسم الأب. ولا تعد هذه التسمية الإرث المشترك الوحيد للساميين. فتاريخ الأديان المقارن يعلمنا بأن هذه التسمية توجد في الهند، وفي الصين، وفي أستراليا، وفي أفريقيا، وعند اليونان، والرومانيين. فكل البشر كانوا يعطون

(37) W. Marchel: Dieu - Père dans le nouveau Testament, Ed, du Cerf. 1966.

(38) J. Jeremias: Abba, Untesuchungen Zur neutestamentichen Theolegie und Zeitgesngichte, Gottingen 1965.

مسمى الأب لآلهتهم، وهذا هو العطاء البدئي. ولقد يكون هذا تفاهة عظمى، وهي بما إنها هكذا، تعد لا معنى لها. وإن الأمر ليكون هنا مثل وضع الأوديب في مخطط الغريزة الجنسية. فالدخول إلى الأوديب هو المعطى المشترك. وإن المهم هو المخرج، العصابي أو غير العصابي.. وإنه انحلال الأوديب، وليس عودته. وهنا أيضاً، فإن حدث الإشارة إلى الله بوصفه أباً لا يزال ليس شيئاً. بيد أن الذي يصنع المشكلة هو المعنى المرتبط بهذه الإشارة: أو بالأحرى هي قضية المعنى، لأن القضية هي التي تخفي ترسيمة الأبوة.

ويُظهر لنا تفسير العهد القديم أن تحفظ العبرانيين إزاء الإشارة إلى الله بوصفه أباً هو المقابل لطريقتهم الإيجابية في فهم يهوه بوصفه البطل الملك صاحب التاريخ الفريد، والمرقط بأفعال الإنقاذ والخلاص، ويمثل شعب إسرائيل كلاً، وهو يعد المستفيد منه والشاهد. وهنا تتدخل مقولات الخطاب ويعد وقوعها على تسمية الله حاسماً. وقد كان جنس الخطاب الأول، الذي حاول الكتاب التوراتيون أن يتكلموا فيه عن الله، تبعاً لنظام القصة. فأفعال الإنقاذ والخلاص، أفعال يعترف بها بوساطة «الحكاية التاريخية» التي تروي بادرة يهوه مع إسرائيل.

ويتمثل مركز الجاذبية في هذه القصة باعتراف الخروج من مصر. ولذا، فإن فعل الخلاص هو الذي يكوِّن شعب إسرائيل بوصفه شعباً. ويشتمل كل العمل اللاهوتي لمدارس الكتَّاب الذين ندين لهم بأسفار التوراة الستة الأولى **L'Hexateuque** على تنظيم القصص المتقطعة، واحتمالاً ذات الأصل المنوع والمتباين في فُرَج القصة الكبيرة، كما تقضي بتمديد هذه القصة إلى الخلف نحو الأسلاف الكبار، وصولاً إلى أساطير الخلق، والتي أُخذت هكذا في حيز جاذبية الاعتراف بالإيمان التاريخي بإسرائيل، وتلقت فيه تاريخية جد خاصة. وإن هذا الوصل للاعتراف التبليغي مع شكل القصة ليقود الوجه اللاهوتي الذي يهيمن على الأسفار الستة **L'Hexateuque** والذي يسميه غيرهارد فون راد «لاهوت التقاليد التاريخية»، ويجعل «لاهوت تقاليد الأنبياء» معارضاً له. وهو ما سنجده بعد قليل مع عودة صورة الأب. ويمثل هذا اللاهوت للتقاليد

التاريخية بوتقة التمثيلات التوراتية الأولى لله. ولقد نجد في البنية الأولى ـ بنية القصة ـ أن يهوه ليس في وضعية الأب. فإذا أتممنا منهج فون راد التفسيري بالتحليل البنيوي للقصص الذي جاء به بروب والشكلانيون الروس، وطبقه في فرنسا غريماس وبارت، فإننا سنقول إن المقولات المهيمنة هنا هي مقولات العمل والفاعل، أي البطل الذي تحدده وظيفته في القصة. وإن تحليل الفعل، على نحو أكثر دقة، إلى مقاطع تراتبية ليظهر، بالتلازم مع منطق القصة، لعباً مركباً من الشخصيات أو من الفاعلين. ويقضي كل لاهوت التقاليد بتمفصل الفاعل الأخير، يهوه، والعامل الرئيس والجماعي، إسرائيل. المأخوذة لشخصية تاريخية وحيدة، وفاعلون فرديون متنوعون، حيث يوجد في الرتبة الأولى منها موسى ـ في جدلية لم يفكر فيها على الإطلاق ولكنها مروية. وإن هذه الجدلية للفاعلين والأعمال لتمثل الدعامة الدرامية للاهوت الأسفار الستة الأولى Hexateuque.

وتعد علاقة الأبوة والبنوة، في هذه الجدلية للفاعلين والأعمال، علاقة جوهرية. فإذا كان ثمة أب، فهو إسرائيل نفسه: «لقد كان أبي آرامياً... إلى آخره». ويهوه هو «إله آبائنا» قبل أن يكون أباً. وكذلك، فإن جدلية الفعل لتنتشر على مستوى الشعب، كما تنتشر على مستوى التاريخ. ويمكن لعلاقة الفاعلين، في زمن ثانٍ، أن تدخل إلى مقولة «الأب ـ الابن»، ولكن هذا لأنها تأسست بداية في مقولة أخرى. فأي مقولة هي؟

وكما نعلم، فإن لاهوت الأسفار الستة Hexateuque يستند إلى إعادة تأويل القصص الكبرى ليهوه ولإسرائيل، وذلك انطلاقاً من علاقة العهد. ويجب القول مباشرة على كل حال: العهود. فهذه العهود ليست بداية وبشكل جوهري ممثّلة بوصفها عهوداً للقرابة. فالأمر على العكس من ذلك، لأن العهد هو الذي يعطي معنى للقرابة، قبل أن تضيف القرابة علامتها الخاصة (وسنرى ما هي). وبالفعل، فإنه لا يجب تأويل العهد بالقرابة، ولكن انطلاقاً من البنود والأدوار التي يطورها ويمفصلها. وإن هذا لا يؤول لا في مقولات القرابة ولا في المقولات القانونية. وفي هذه الدراسات حول الأسفار الستة من التوراة

Hexateuque، فإن فون راد يبين كيف أن لاهوتاً أصلياً للعهد قد تشكل شيئاً فشيئاً من خلال تنوع لتأويل هذه العهود: عهد مع نوح، وعهد مع إبراهيم، وعهد سيناء، كما تشكل من خلال تنوع لتأويلات هذه العهود: عهد لقطب، وعهد لأقطاب غير متعادلة، وعهد متبادل: وتمفصل الوثيقة الكهنوتية (المصدر P) هذا اللاهوت حول ثلاثة مواضيع: ستتكون إسرائيل بوصفها شعباً، وستتلقى إسرائيل هبة من الأرض، وستدخل إسرائيل مع الله بعلاقة مفضلة. ويعد لاهوت العهد لاهوتاً للوعد في الوقت نفسه. وإن هذه النقطة، كما هو بدهي، نقطة رئيسة بالنسبة إلى الأبوة التي يمكن أن يعاد تأويلها انطلاقاً من الموضوع الثالث للعهد: «سأكون إلهكم».

ولكن قبل إعادة إدخال الأبوة، يجب النظر أيضاً بعدة نقاط، أولها دور التوراة، والتعاليم، والقانون في هذا التكوين التكويني للمعنى. فإذا كان لإسرائيل علاقة مفضلة مع يهوه، فذلك لأنه يملك القانون: يتغلب يهوه العامل، ويهوه، القطب الفاعل في العهد، فيهوه هو ذلك الذي يعطي الشريعة. وهنا أيضاً، فإن إسرائيل كلها، شخصية فردية وجماعية، هو الذي يكوّن المقابل: «اسمع يا إسرائيل، أنا، إلهك الأبدي، إلى آخره».

ثمة لمسة أخيرة، قبل إدخال صورة الأب: إنه لمن الجوهري أن يشار إلى يهوه باسم، قبل أن يشار إليه بوصفه أباً. ففي بعض أوساط التحليل النفسي، نحب أن نتكلم باسم الأب. ولكن يجب التمييز، إن لم يكن الفصل. فالاسم هو اسم العلم. وإن الأب ليعد نعتاً، كما يعد الاسم دلالة. ويعد الأب وصفاً. وإنه لمن الجوهري بالنسبة إلى إيمان إسرائيل أن يرتفع وحي يهوه إلى هذا المستوى الرهيب حيث يكون الاسم دلالة من غير إشارة، ولا حتى إشارة الأب. فلنقرأ ما يكون اسمه (خروج 3، 13 إلى 15): «إذا سأل ما هو اسمه (إله آبائكم) فبماذا سأجيبه؟ يقول الله حينئذ لموسى: أنا هو من هو» وتصبح عبارة «أنا هو»، في بقية النص، ذاتاً: «ستقول لهم: أنا هو قد أرسلني إليكم». ويعد هذا الكشف عن الاسم جوهرياً بالنسبة إلى تفكيرنا. لأن الكشف عن الاسم يعد انحلالاً لكل التجسيمات، وكل الصور، والتصويرات، بما في ذلك

صورة الأب. فالاسم ضد الوثن. فكل نسب غير استعاري، وكل عقب حرفي يكون مختزلاً هكذا. وإن هذا الفعل المذوِّب للاهوت الاسم قد كان مقنّعاً زمناً طويلاً بالنسبة إلينا بوساطة الجهود المتناغمة مع الأنطولوجيا اليونانية. كما لو أن عبارة «أنا هو من هو» قد كانت عبارة أنطولوجية. أليس من الواجب بالأحرى السماع بمعنى ساخر تقريباً: إن ما أكونه إنما أكونه بالنسبة إلي. ولكن لكم وفائي وإرشادي: «ستقول لهم: «أنا هو» أرسلني نحوكم»؟

إن هذا الاختزال للوثن، وكذلك إذن للصورة الأبوية في لاهوت الاسم، يجب أن لا يغيب عن النظر عندما نتأمل قصص الخلق. وإنه لمن المدهش بهذه المناسبة أن لا يشار إلى الله بوصفه أباً، وأن يكون ثمة فعل خاص بَرى ـ bara ـ مستعملاً لقول الفعل الخالق. وهكذا، فإن كل أثر للولادة يكون محذوفاً. فالخلق ـ وهو موضوع أسطوري مستعار من الشعوب المحيطة والمدخل في وقت متأخر وبحذر لا نهاية له ـ ليس قطعة من اللاهوت الأبوي. فلقد أعيد بالأحرى تأويله انطلاقاً من لاهوت التقاليد التاريخية والموضوع في المقدمة لتاريخ أفعال الخلاص، مثل الفعل الأول للتأسيس. وليس إذن لأنه أب فهو خالق. ولذا، فإن علم لاهوت الخلق سيكون بالأحرى هو مفتاح إعادة تأويل صورة الأب، عندما ستعود هذه الصورة. ويجب أن نقول الشيء نفسه عن وصف الإنسان في قصة الخلق للمدرسة الكهنوتية (تكوين 1 ـ 2). فلقد قيل فيها إن الإنسان كان قد خلق على صورة الله ومثاله. وكلمة ابن ليست ملفوظة كما أن الخالق لا يسمى أباً. فالبنوة هي التي يمكن بالأحرى أن تؤوَّل انطلاقاً من علاقة التشابه هذه (والتي تم تصحيحها على كل حال بوساطة المشابهة التي تقيم بعداً). وترفع هذه المشابهة الإنسان فوق الأشياء المخلوقة وتؤسسه سيداً ومهيمناً على الطبيعة. ولذا، فإن لاهوت الاسم لم يُنكر هنا بأي حال من الأحوال. ولعلنا نقول بالأحرى إن الاسم من غير صورة ومن غير وثن هو الذي يعطي لنفسه صورة تتمثل في تسامي الإنسان بالذات.

وهكذا، فإن تطور صورة الأب نحو رمزية عليا ليعد تابعاً لرمزيات أخرى لا تنتمي إلى فلك القرابة. ومن هذه الرمزيات قولنا عنه إنه محرر «الحكاية

التاريخية» العبرانية البدائية، ومعطي الشريعة في سيناء، وحامل الاسم من غير صورة، بل وخالق أسطورة الخلق. وهذه كلها تعيينات من خارج القرابة. ويمكننا أن نقول، بشكل مفارقة قليلاً، إن يهوه، بادئ ذي بدء، ليس أباً. وبهذا الشرط يكون أباً أيضاً.

كان يجب بالفعل القيام بكل هذا المسار. ويجب الذهاب إلى ما نستطيع أن نسميه الدرجة صفر للصورة ـ للصورة عموماً، وللصورة الأبوية خصوصاً ـ لكي نستطيع أن نشير إلى الله بوصفه أباً.

والآن ـ ولكن فقط الآن ـ فإننا نستطيع أن نتكلم عن عودة صورة الأب، أي أن نؤول، على مستوى النص التوراتي، الإشارة الصامتة، ولكن الدالة جداً في الوقت نفسه، عن الله بوصفه أباً. ويتناسب هذا المسار لتمثيل الله، على المستوى التوراتي، مع عودة المكبوت على مستوى الغريزة الجنسية، أو مع إنشاء المقولة العائلية، وذلك بعد الحق المجرد والوعي الأخلاقي، في فلسفة الروح.

يقدم هذا التكرار لصورة الأب تقدماً دالاً، يمكن أن نرسم معالمه هكذا: لدينا، أولاً، الإشارة بوصفه أباً وهي إشارة لا تزال وصفاً بالمعنى الذي يعطيه التحليل اللساني لهذه الكلمة. ثم لدينا إعلان الأب. ولدينا أخيراً الابتهال إلى الأب والذي يتوجه إلى الله بوصفه أباً. ولن تذهب هذه الحركة إلى منتهاها إلا بصلاة يسوع التي تتم فيها عودة صورة الأب والاعتراف بالأب.

وإننا لنرى جيداً كيف أن الإشارة إلى الله بوصفه أباً تصدر عن إشارات أخرى ليهوه في العهد. فالمفتاح هنا هو علاقة الاختيار. ولقد تم اختيار اسرائيل من بين الشعوب. وأما يهوه، فقد اكتسب هذا. وهو قسطه. وإن هذا الاختيار هو الذي يساوي التبني. وهكذا يكون إسرائيل هو الابن: لكن لن يكون ابناً إلا بكلمة دالة. وتعد الأبوة ذاتها في الآن نفسه منفصلة تماماً عن التوليد.

فماذا يضيف تمثيل الأبوة حينئذ إلى المقولات التاريخية التي تحدده؟ فإذا

نظرنا إلى العبارات القليلة للإشارة إلى الله بوصفه أباً، فإنه يبدو أن الإشارة تحدث بغتة على الدوام في لحظة تصبح فيها العلاقة الخارجية للقصة على نحو ما ـ يهوه، إنه هو ـ علاقة داخلية. وسآخذ الكلمة «داخلية» بمعنى الذاكرة والباطن في الوقت نفسه ـ التأمل. وإن الدخول في الذاكرة والباطن هو في الوقت نفسه دخول في الأحاسيس. ولقد تعد الدلالات العاطفية شديدة التعقيد: من السلطة الحاكمة السيدة إلى الحنان وإلى الشفقة، تماماً كما لو أن الأب كان هو الأم أيضاً. وهكذا، فإن الأبوة تنتشر تبعاً لقوس واسع جداً: «أحاسيس بالتبعية، وبالضرورة، وبالحماية، وبالثقة، وبالعرفان، وبعدم التكلف» (مارشيل. ص 33): «أيها الشعب غير العاقل ولا حكمة له، أليس هو أبوك الذي أنجبك، وهو الذي اكتسبك، والذي أنت به تدوم؟» (أرميا 32، 6). فالله الذي ليس له سوى اسم واحد، وليس سوى اسم، يتلقى وجهاً. وفي الوقت نفسه ينهي فيه هذا الوجه حركته الاستيهامية نحو الرمز.

وهكذا، فإن التأشير يميل نحو الاستدعاء، ولكن من غير جرأة على تجاوز العتبة: «إنه سيسميني: أنت أبي، وإلهي، وصخرة سلامي». وليس هذا استدعاء، فيهوه في العهد القديم، لم يستدع قط بوصفه أباً. وأما مسميات أرميا 3، 4، 19 التي سننظر فيها فيما بعد، فليست استدعاءات كما يقول مارشيل، ولكنها عبارات بسيطة يتلفظ بها الله عن نفسه بوساطة صوت الأنبياء.

فماذا تعني هذه الحركة غير المكتملة نحو استدعاء الأب، والتي سميتها إعلان الأب؟ هنا، يجب على المرء أن يأخذ بالحسبان التمييز المذكور في الأعلى للخطابين: خطاب لاهوت التقاليد التاريخية، وخطاب تقاليد الأنبياء، وذلك لكي نتكلم كما يتكلم فون راد. وبالفعل، إذا أجرينا حساباً بالنصوص التي سمي الله فيها أباً، فسيبدو أن هذه النصوص هي نصوص أنبياء: هوشع، أرميا، والثالث هو أشعيا. ويمكننا أن نضيف إلى هذا تثنية الاشتراع المتأتي من أوساط الأنبياء. فماذا يعني هذا الرباط بين اسم الأب والنبوءة؟ تسم النبوة في الوقت نفسه قطيعة في شكل الخطاب وفي مقصد اللاهوت: تروي القصة أفعال الخلاص التي كان إسرائيل قد كوفئ بها في الماضي. أما النبوءة، فهي، لا

تروي، ولكنها تعلن على الطريقة الأدائية لوسيط الوحي. ولذا، فإن النبي يعلن بصيغة المتكلم، باسم الله بصيغة المتكلم. وماذا يعلن؟ إنه يعلن شيئاً آخر غير هذا الذي كان قد اعترف به في إطار القصة الكبرى: بداية، نفاذ هذا التاريخ نفسه، وخرابه القريب، ومن خلال خرابه، ثمة عهد جديد، وصهيون جديدة، وداود جديد، وإننا لنفهم، مذ ذاك، أن لا يكون يهوه في النصوص النبوية مشاراً إليه فقط بعنوان الأب، ولكن يعلن عنه بكونه الأب (مارشيل. ص 41). ويبدو هذا الإعلان عن الله بوصفه أباً غير منفصل عن التوجه باتجاه المستقبل الذي تظهره النبوءة. ولقد قال أرميا ثلاث مرات: «أنا أبٌ بالنسبة إلى إسرائيل، فنادني يا أبي ولن تفترق عني». فإذا تابعنا الإيعاز بأن تدور النبوءة وأن تنظر نحو الإنجاز الذي سيأتي، ونحو الوليمة الأخروية، أفلا يجب الذهاب إلى حد القول إن صورة الأب نفسها تسحبها هذه الحركة وإنها لم تعد الصورة الأصل - إن إله آبائنا، ليكون دون الجد الأول - ولكنها صورة الخلق الجديد؟

ويستطيع الأب بهذا الثمن أن يكون معترفاً به.

لم يعد الأب فقط الجد الأول، ولكنه لا يميز من الزوج، تماماً كما لو أن صور القرابة قد انفجرت وتبادلت فيما بينها. وعندما يقوم النبي هوشع بإعادة تأويل العهد، فإنه يرى الله بوصفه زوجاً أكثر بكثير من كونه أباً. وإن كل استعارات الوفاء وعدم الوفاء، والشر بوصفه زنى، هي استعارات ذات طبيعة زواجية، تماماً كما هي أحاسيس الغيرة، والحنان المجروح، والنداء إلى العودة. ويقول أرميا أيضاً: «لقد فكرت: إنك ستناديني يا أبي وإنك لن تفترق عني. ولكن مثل امرأة تخون عاشقها، هكذا فقد خانني بيت إسرائيل» (أرميا. 3/ 19، - 20) وبفضل هذه العدوى الغريبة المتبادلة لوجهي القرابة، تتهشم قشرة الحرفية للصورة ويتحرر الرمز. فالأب هو زوج، ولم يعد والداً، كما لم يعد عدواً لأبنائه. فالحب، والرعاية، والشفقة تتغلب على الهيمنة والشدة. ويشهد على هذا الانقلاب في علاقات الأحاسيس النص الرائع لأشعيا الثالث: «لأنك أنت أبونا» (أشعيا. 64، 16).

إننا نقف على عتبة الدعاء في عبارة: «أنت أبونا». ومع هذا الحياء الذي

يجعل الدعاء يظهر في نوع من اللغة غير المباشرة، كما هي الحال في المزمور 89، 27: «سينادِيني: أنت، يا أبي، يا إلهي، وياصخرة خلاصي».

وتكتمل مع العهد الجديد حركة العودة بصورة الأب، بدعاء المسيح: أبتي Abba. ويجب على المرء أن يفهم أيضاً السمة الشجاعة والفريدة للدعاء، وذلك بوضعه في أساس الإنجيل كله. فإذا كنا نفهم بالنظر إلى الإنجيل كله، وليس بعض الاستشهادات المعزولة، فيجب الاعتراف بأن العهد الجديد يحتفظ ببعض الأشياء من مخزون العهد القديم ومن حيائه. وإذا كان إنجيل يوحنا يشتمل على أكثر من مئة إشارة لله بوصفه أباً، فإن إنجيل مرقس لا يشتمل إلا على أربع إشارات، وإن إنجيل لوقا يشتمل على خمس، وإنجيل متّى يشتمل على اثنتين وأربعين إشارة. ولقد يدل هذا أن الإشارة إلى الله بوصفه أباً هو نادر، وإنه ينتج عن توسع لاحق، يجب أن لا يكون عن غير علاقة، مع الأذن الذي أعطاه يسوع في إعطاء الله مسمى الأب. ولكن يجب القبول، أولاً، بأن الأبوة لم تكن المقولة الأولية للإنجيل. فالخلية اللحنية للإنجيل، كما نرى عند مرقص، إنما تكمن في مجيء الملكوت، وهو مفهوم أخروي بامتياز. وإن الأمر ليكون هنا كما في العهد القديم: لأن العهد موجود، فإن الأبوة موجودة حينئذ. وعلى نحو أكثر دقة، فإن الملكوت الذي يأتي، وقد بشر به الإعلان الإنجيلي، هو وريث الاقتصاد الجديد والذي أعلن الأنبياء عنه. ولذا، فإنه انطلاقاً من مقولة الملكوت، يجب تأويل مقولة الأبوة. ويبقى الملكوت الأخروي والأبوة متلازمين حتى في صلاة الرب. فهذه تبدأ بدعاء الأب، وتستمر بـ «الطلبات» المتعلقة بالاسم، وبالملكوت، والمشيئة التي لا تفهم إلا من منظور الإنجاز الأخروي. وهكذا تكون الأبوة قد وضعت في تبعية لاهوت الرجاء. فأب الدعاء هو نفس إله التبشير بالملكوت، الذي لا ندخل إليه إلا إذا كنا كالأطفال. وهكذا فإن صورة الأب الملازمة للتبشير بالملكوت، تعد جزءاً، تبعاً لكلمة جيريمياس، من: sich real sierende Eschatologie.

يأخذ اسم الأب، الموضوع في هذا المنظور للتبشير الأخروي، بروزاً فريداً، في الوقت الذي تتلقى فيه البنوة معنى جديداً، وذلك كما نرى في كلام

يسوع المشتمل على التعبير: يا أبي. فلنقرأ متّى، 11، 27 الذي يتضمن نواة مستقبل لاهوت يوحنا. وتشكل العلاقة الوحيدة للمعرفة المتبادلة، وللاعتراف، الأبوة الحقيقية والبنوة الحقيقية من الآن فصاعداً. «لقد أعطاني أبي كل شيء ولا أحد يعرف الابن إلا الأب، كما لا يعرف أحد الأب إلا الابن، والذي يريد الابن أن يكشف له».

وبناء على هذا الأساس، فإننا نستطيع أن نفهم صلاة يسوع: Abba. والتي يمكن ترجمتها إلى الأب العزيز. وهنا تنتهي الحركة التي تذهب من الإشارة إلى الدعاء. ولقد توجه يسوع، تبعاً لكل احتمالية، إلى الله قائلاً له: Abba. ويعد هذا الدعاء فريداً تماماً ومن غير موازٍ في كل أدب الصلاة اليهودية. ولقد تجرأ يسوع أن يتوجه إلى الله مثل طفل يتوجه إلى أبيه. وينقطع التحفظ الذي تشهد كل التوراة عليه عند هذه النقطة تحديداً. فالشجاعة ممكنة لأن زمناً جديداً قد بدأ.

وإنه لمن المستبعد إذن أن يكون التوجه إلى الله بوصفه أباً يعد سهلاً، وذلك على طريقة السقوط في القدم، فإنه نادر، وصعب، وجسور، والسبب لأنه نبوي، ومتوجه نحو الإنجاز أكثر منه نحو الأصل. فهو ينظر ليس إلى الخلف من ناحية الجد الأول الكبير، ولكنه ينظر إلى الأمام باتجاه حميمية جديدة تخص نموذج معرفة الابن. ونجد في تفسير بولس أن الروح لأنها تشهد على نسبنا (رومية. 16,8)، فإننا نستطيع أن نصرخ Abba، الأب. أن دين الأب بعيد عن أن يكون هو دين التسامي البعيد والمعادي، فثمة أبوة لأن هناك بنوة. وهناك بنوة لأنه توجد مجموعة روحانية.

يبقى لنا، لكي ننهي محور الاستبدال هذا المتعلق بالأبوة تبعاً للروح، كيف يدخل الموت ـ موت الابن وموت الأب على نحو محتمل ـ في هذا التكوين للمعنى. وإننا لنتذكر بأي العبارات يطرح التحليل النفسي الفرويدي القضية: يوجد موت الأب على مستوى الاستيهام، ولكنه قتل. ويعد هذا القتل عملاً لرغبة كلية القدرة، تحلم بأنها خالدة. وبهذا، فإن القتل، عن طريق استبطان الصورة الأبوية، يعطي المجال لولادة استيهام إضافي، إنه استيهام الأب المخلد

بعيداً عن القتل. وإن هذا الاستيهام هو الذي يعود، من خلال قتل النبي، في الدين العبراني. أما ما يتعلق بالمسيحية، فإنها تبتدع ديناً للابن فيه يقوم الابن بدور مزدوج: إنه يكفّر، من جهة، عنا كل الجريمة في قتل الإله. ولكنه في الوقت نفسه، إذ يأخذ الذنب على عاتقه، فإنه يصبح إلهاً إلى جانب الأب، وهكذا فإنه يأخذ مكان الأب، معطياً بذلك مخرجاً للحقد ضد الأب. ويستخلص فرويد: إن المسيحية الناتجة عن دين للأب، تصبح ديناً للابن.

إذا كان يمكن لموت المسيح أن يظهر في ذرية فروع استيهام القتل الأبوي، وإذا كان يضيف إلى هذا الاستيهام السمة الزائدة لتحقيق نذر الخضوع للأب ونذر تمرد الابن في الآن ذاته، فإن هذا لا يدع مجالاً للشك، بالنسبة إلينا نحن الذين نقبل بأن تشكل البنى الأوديبية مخططاً للتمفصل الغرزي بالنسبة إلى حياة الإنسان كلها. ولكن السؤال هو في أي نوع من التكرار يجريه موت العادل في المسيحية، ومن غير شك في الموضوع النبوي «للخادم المتألم» والذي لم يوله فرويد اهتماماً.

وربما يقدم لنا التحليل النفسي طريقاً ثانياً: لقد اقترحنا أيضاً معنى ثانياً للموت، ينتمي إلى المخارج غير العصابية لعقدة أوديب. وإنه ليمثل الجزء المقابل للاعتراف المتبادل بين الأب والابن، والذي تستطيع أن تنحل فيه، لحسن الحظ، عقدة أوديب. فإذا كان صحيحاً أن الرغبة في كلية قدرتها تمثل إسقاط أب خالد، فإن تصحيح الرغبة يمر عبر قبول مبدأ موت الأب.

لقد جعلتنا فلسفة الصور، الصور الثقافية الأساسية نتقدم خطوة أكثر في هذا الاتجاه . فلقد قلنا إن الرابط الحقيقي للقرابة مع «فلسفة الحق» لهيجل، هو ذلك الرباط الذي يقوم على مستوى الحياة الأخلاقية الواقعية. وإذا كان هذا هكذا، فإن هذا الرابط يرفع الأبوة فوق حدوث الأفراد ويعبر عن نفسه في تمثيل أرباب البيوت. وهكذا، فإن موت الأب يدمج مع تمثيل رابط الأبوة الذي يهيمن على الأجيال التالية. وهذا الموت لم يعد بحاجة أن يكون قتلاً: إنه فقط حذف للخصوصية و«للتنويع الخارجي للمظاهر» (فقرة 163)، وإنه ليستلزم إنشاء علاقة روحية.

يوجد إذن، في مكان ما، موت للأب لم يعد قتلاً، وهو ينتمي إلى تحويل الاستيهام إلى رمز.

إن فرضيتي هي أن موت العادل المتألم تفضي إلى معنى معين لموت الله، يتناسب، على مستوى التمثيلات الدينية، مع ما بدأ بالظهور في المستويين الآخرين للترميز. ويتحدد هذا الموت لله مكاناً في امتداد الموت غير الإجرامي للأب، وسينهي تطور الرمز في معنى موت من أجل الرحمة. فالموت من أجل. . . سيأخذ مكان قتل بـ. . . وكما نعلم، فإن رمز العادل الذي يضحي بحياته، يغرز جذوره في النبوة اليهودية ويجد تعبيره الغنائي الأكثر تأثيراً في ترانيم «الخادم المتألم» لأشعيا الثاني. وبكل تأكيد، فإن خادم أشعيا المتألم ليس الله: لكن إذا كان فرويد يمتلك الحق في إقامة قتل النبي ـ قتل موسى أولاً، ثم قتل كل رسول يقوم بدور موسى ـ من أجل إعادة تأويل قتل الأب، فإننا حينئذ نستطيع أن نقول إن موت الخادم المتألم ينتمي إلى دورة موت الأب. وبكل تأكيد، فلقد قتل العادل، ومن ثم فقد أشبعت الغريزة العدوانية ضد الأب وذلك من خلال فروع الصورة الأبوية العتيقة. ولكن في الوقت نفسه، والجوهري يكمن هنا، إن معنى الموت مقلوب: إن موت العادل إذ يصبح «موتاً من أجل الآخر»، فإنه ينهي انمساخ الصورة الأبوية في معنى صورة للطيبة والرحمة. ويكون موت المسيح في نهاية هذا التطوير: كما لو كان الأمر قرباناً فإن «الرسالة إلى أهل فيليبي» تحتفل به في نشيدها الطقسي: «إنه يعدم نفسه بنفسه. . . ، طائعاً حتى الموت. . . » (فيليبي 62، 6 ـ 11).

هنا ينتهي قلب الموت بوصفه قتلاً إلى الموت بوصفه قرباناً. ويعد هذا المعنى خارج توقع الإنسان الطبيعي إلى درجة أن تاريخ اللاهوت يفيض بتأويلات عقابية وجزائية لتضحية المسيح، وإنها لتعطي الحق كاملاً لفرويد: يعد استيهام قتل الأب وعقاب الابن ملتصقين. وإني لأعتقد فيما يخصني أن الشيء الإنجيلي الوحيد فعلاً هو علم للمسيح يأخذ مأخذ الجد تماماً كلمة المسيح في إنجيل يوحنا: «لا أحد يرفع عني الحياة، فأنا أعطيها».

أليس حينئذ موت الابن هو الذي يستطيع أن يعطينا الترسيمة الأخيرة

للأبوة، وذلك لأن الابن هو الأب أيضاً؟ وكما نعلم، فإن هذا التطور الأخير الذي يبدأ فقط في الكتابة المقدسة ـ وخصوصاً في نص إنجيل متّى الذي قرأناه في الأعلى ـ لينتمي بالأحرى إلى عصر البناءات التثليثية الكبرى وعصر اللاهوتيات. وهو يقع في الحد الأقصى من صلاحية منهج تفسيري كهذا الذي مارسته هنا. وإني سأقول مع ذلك كلمتين بسبب فرويد و هيجل.

أما فرويد فقد كان محقاً إذ قال إن المسيح «إذ أخذ الخطيئة على عاتقه، فقد أصبح هو نفسه إلهاً إلى جانب الأب، وهكذا فقد وضع نفسه في موضعه». ولكن إذا كان المسيح هنا هو الخادم المتألم، أفلا يكشف، إذ يأخذ مكان الأب، البعد نفسه الذي يأخذه الأب والذي إليه سيعود الموت أصلاً بوساطة الرحمة؟ وإننا لنستطيع فعلاً، بهذا المعنى، أن نتكلم عن موت الله بوصفه موتاً للأب. وسيكون هذا الموت في الوقت نفسه قتلاً على مستوى الاستيهام وعودة للمكبوت، ونزعاً أعلى للحيازة على الذات، على مستوى الرمز الأكثر تقدماً.

وهذا ما أدركه هيجل بشكل تام. فهيجل هو الفيلسوف الحديث الأول الذي اضطلع بالعبارة «لقد مات الله هو نفسه» بوصفها عبارة أساسية لفلسفة الدين. فموت الله، بالنسبة إلى هيجل، هو موت التعالي المنفصل. ولذا، يجب أن تضيع فكرة الإلهي بوصفه الآخرَ تماماً وذلك لكي يُنفذ إلى فكرة الإلهي بوصفه روحاً ملازماً للجماعة. فالكلام القاسي، كما يقول هيجل، الكلام القاسي «لقد مات الله هو نفسه» هو كلام ليس من الإلحاد ولكنه من الدين الحقيقي، والذي هو ليس دين الله في العلاء، ولكنه دين الروح بيننا.

ولكن يمكن لهذه الجملة أن تلفظ في مستويات مختلفة، وأن تأخذ حينئذ معاني مختلفة. فهذه الجملة ترن عند هيجل نفسه على مستويين. إنها تمثل بدايةً كلام «الوعي الشقي» والذي، إذ يسعى لكي يبلغ اليقين المطلق والثابت للذات، فإنه يدفع به بعيداً إلى العالم العلوي. ويصنع هيجل منه ذاكرة في بداية فصله حول الدين الموحى به، وذلك في إعادة تجميع للصور السابقة. لننظر بأي عبارات يروي هذه «الخسارة الكلية»: «إننا نرى أن هذا الوعي الشقي

يشكل الجزء المقابل والمتمم لوعي بالذات كامل السعادة، إنه الكوميديا. . . فهذه تمثل وعي الخسارة لكل ما هو جوهري لهذا اليقين بالذات ولخسارة هذه المعرفة بالذات تحديداً ـ وللجوهر كما للذات. وإنه الألم الذي يعبر عن نفسه بالكلام القاسي: لقد مات الله» (ظاهراتية الروح. تر: هيبوليت، II، ص 260 ـ 261).

ولكن الوعي الشقي هو أيضاً الوعي التراجيدي. وإنه بوصفه هكذا لينتمي إلى الافتراضات المسبقة للدين الموحى به، ويتناسب مع النهاية ومع الانحطاط العام للعالم القديم. وهو لا يكون على مستوى مفهوم الدين الظاهر، والذي، كما يقول هيجل، تعرف الروح فيه نفسها تحت شكل الروح. وتبعاً لهذا المفهوم، فإن الروح نفسها هي التي تستلب: «يمكننا أن نقول إذن إن لهذه الروح التي تركت شكل الجوهر وتدخل في الكائن هنا تحت صورة الوعي بالذات ـ هذا إذا أردنا أن نستخدم العلاقات المستعارة من التوالد الطبيعي ـ أماً فعلية، ولكن لها أب كائن في ذاته. والسبب لأن الأمر الفعلي أو الوعي بالذات وفي الذات، وكما هي الحال بالنسبة إلى الجوهر، يعدان لحظتين ـ كل لحظة أمام الأخرى ـ تعبر الروح من خلال استلابهما المشترك إلى الكائن ـ هنا وكأنه وحدتهما» (مرجع سابق. ص 263). وإنه ليضيف بعد قليل: «لقد عرفت الروح نفسها بوصفها وعياً بالذات، وأنها موحى بها مباشرة إلى هذا الوعي بالذات، لأنها هي هذا الوعي نفسه. وتعد الطبيعة الإلهية عين الطبيعة الإنسانية، وإن هذه الوحدة هي التي تصبح معطى للحدس» (ص 267).

وإن الموت ليأخذ في هذه الحركة بوصفها استلاباً معناه الأقصى، ليس فقط بوصفه موتاً للابن، ولكن بوصفه موتاً للأب. وأما موت الابن أولاً: «إن موت الإنسان الإلهي، بوصفه موتاً، هو السلبية المجردة، والنتاج المباشر، والحركة التي تنتهي فقط في الكونية الطبيعية. . . فالموت لم يعد ما يعنيه مباشرة، أي عدم الوجود لهذه الكينونة الفريدة، إنه تحول صورة إلى كونية الروح التي تعيش في جماعتها، والتي تموت فيها كل يوم وتحيا»(ص 286).

وهكذا، فإن الموت نفسه يغير من معناه في كل مستوى من مستويات

إنجاز الروح. وكما فرويد، فإن هيجل يتكلم عن تحول الصورة (التجلي)، ولكن بالمعنى الجدلي الذي يمر بالنقطة نفسها مرات عديدة، وذلك في مستويات مختلفة. وكذلك يجب القول إن المعنى الأخير لموت الابن القادر على الاضطلاع به هو المفتاح الأخير للمعنى الذي يعد موت الأب بدوره قادراً، بدوره، على تلقيه عن طريق نوع من تجميع الأبوة بوساطة البنوة: «إن موت الوسيط ليس فقط موتاً لوجهه الطبيعي أو للكائن من أجل ذاته الخاص. فالغطاء الميت مسبقاً، والمسحوب من الجوهر لا يموت فقط، ولكن يموت أيضاً تجريد الجوهر الإلهي... ويتضمن موت هذا التمثيل في الوقت نفسه إذن الموت المجرد للجوهر الإلهي والذي لم يطرح بوصفه ذاتاً. ويمثل هذا الموت الإحساس المؤلم للوعي الشقي بأن الله نفسه قد مات» (ص287). وهكذا فقد تم تناول عبارة الوعي الشقي مرة ثانية، بيد أنها لم تعد تنتمي إلى الوعي الشقي، ولكن إلى روح الجماعة بكل تأكيد. وما نلخصه هنا، يستطيع أن يكون لاهوتاً لضعف الله، كذلك الذي تصوره بونهوفر عندما كان يقول: «فقط الله الضعيف يستطيع أن يأتي بالنجدة». وإذا كان هذا اللاهوت ممكناً، فإن التوازي سيكون تاماً بين المستويات الثلاثة التي قمنا بالطواف عليها: بين التحليل النفسي، وفلسفة الروح، وفلسفة الدين. وإن الموضوع الأخير بالنسبة إلى كل واحد من هذه التعاليم الثلاثة، سيتمثل في إدخال موت الأب في التكوين النهائي لرمز الأبوة. فهذا الموت لم يعد قتلاً، ولكنه التخلي الأكثر تطرفاً عن الذات.

إنكم لتسمحون لي، في هذا الاستنتاج، أن أجري حساباً ختامياً موجزاً للمسائل التي تم حلها وللمسائل التي لم تحل.

وإني لأحسب من بين المسائل التي تم حلها النقاط التالية:

1 ـ إن المقارنة بين التحليل الأول في حقل الرغبة والأخير في حقل الرموز الدينية ليظهر نوعاً من التوازي بين تنظيمات الغرائز الجنسية وسلسلة الصور الرمزية للإيمان. ويحيل هذا التوازي إلى القضايا أقل مما يحيل إلى البنى. ويبدو اكتشافه قادراً على توليد روح من الإنصاف بين التحليل النفسي

والدين، كما يمكن أن يقال. وبكل تأكيد، فليس ثمة شيء قد تم حسمه. إذ إن كل شيء يبقى مفتوحاً وغير مقرر في هذا الطور من التفكير. وعلى الأقل حق التحليل النفسي بمعالجة ظاهرة دينية يبقى كاملاً: تدخل كل تحليلات قسمنا الثالث في حقل صياغات الغرائز الجنسية. وينتمي تاريخ الأسماء الإلهية بطريقة معينة إلى مغامرات الليبيدو. ويتوقف هذا الاستنتاج عن الإدهاش إذا بقينا متيقظين لتنوع مخارج الأزمة الأوديبية ولحيز التتابع المتقطع الذي يربط تنظيمات المخرج غير العصابي بتنظيمات المخرج العصابي. ولهذا يجب على مفهوم عودة المكبوت أن يبقى جد مفتوح وإشكالياً. وفي الاتجاه المقابل، فإن التحليل النفسي لا يملك القدرة كي يختزل دلالات الحقل الديني، ولا أن يحرمها من معناها الخاص، مهما كانت درجة التوظيف الليبيدي. وإننا لنستطيع، بهذا الخصوص، أن نعيب على فرويد، ولا سيما في كتابه «موسى والتوحيد»، أنه أراد أن يقوم مباشرة بالتحليل النفسي للمؤمن، من غير أن يقوم بدورة تمر عبر تفسير النصوص التي يتزود بها المؤمن.

ولكن هذا الاستنتاج الأول يثير اهتمامي اليوم أقل من الاستنتاجات التالية. وإن الهدنة التي يقترحها، بعد كل شيء، لتعبر في أفضل حالاتها عن الفضائل الدبلوماسية لحكم جيد في حرب الهيرمينوطيقات. وإني سأركز بالأحرى على الاستنتاج الثاني والثالث.

2 ـ وأما الاستنتاج الثاني، فهو كما يلي: إن مركز الجاذبية، ومحور كل الاستقصاء، إنما هو الظاهراتية وفلسفة الروح اللتين طورتا في الجزء الثاني. فهنا يكمن الانبعاث الفلسفي للتحليل. ويتمفصل المصراعان الآخران على هذه اللوحة المركزية، وذلك باتجاه ما سميته، من جهة، من قبل الأركيولوجيا، وباتجاه، من جهة أخرى، الغائية، والتي تستهدف لاهوت الرجاء، من غير أن تشركه بالضرورة. فارفعوا هذا المخطط الوسيط، وسيتفكك التحليل، أو سينهدم إلى صراعات بلا حلول. وثمة مواجهات بين التحليل النفسي والدين قد عولجت على نحو سيء وتمت الهيمنة عليها بشكل غير جيد، وذلك لنقص لهذه الأداة الفلسفية والوسيط الذي يمارسه ما أسميه التفكير المجسد.

3 ـ ويعد استنتاجي الثالث أكثر أهمية في عيني: إنه يميل إلى نتيجة هذا الاستقصاء نفسها، أي إلى ترسيمة الأبوة. فإذا أخذت الوصف المختصر المعطى في المدخل، فسيبدو بأنه قد اغتنى ببعض السمات الهامة. ولذا، فإني سأركز في فرضية عملي على الانتقال من الاستيهام إلى الرمز، وعلى دور الصور الأخرى غير صورة القربى في ظهور الرمز وكما سأركز أخيراً على عودة الاستيهام البدئي في الرمز النهائي. إن التحليل الثلاثي الذي خضعت له عملية الرمزية هذه قد أوضحت سمات تفتح أمامنا آفاق التفكير. هناك أولاً تراجع التوليد المادي لصالح كلام الإشارة. وثمة بعد ذلك تعويض التماهي المهدِّم على نحو مضاعف عن طريق الاعتراف المتبادل بين الأب والابن. ويوجد، أخيراً، المنفذ إلى رمز للأبوة منفك عن شخص الأب. ولعل هذه السمة الأخيرة هي الأكثر تطلباً بالنسبة إلى الفكر. و السبب لأنها تُدخل ليس الحادث فقط، ولكن لأنها تدخل الموت في بناء الرمز. وإننا لنلاحظ بعض الأشياء على مستوى الموت في بناء الرمز. وإننا لنلاحظ بعض الأشياء على مستوى الغريزة الجنسية مع قبول موت الأب وموت الرغبة، كما نلاحظ بعض الأشياء على مستوى الصور الثقافية الأساسية، مع الموضوع الهيجيلي للجماعة العائلية التي تجمعها علامة أرباب المساكن. ونلاحظ، أخيراً، بعض الأشياء على المستوى اللاهوتي، مع «موت الله» بهذا المعنى أو بالمعنى الآخر الذي يقدر هذا الموضوع أن يتخذه. وإن هذا الرابط للموت وللرمز، هو الذي ما زلنا لم نفكر به كفاية.

ونكون مع هذه الملاحظة الأخيرة قد انتقلنا إلى جانب القضايا غير المحلولة. وإني لعلى هذا الأمر سأختتم. وثمة قضية أساسية تبقى معلقة. ماذا يعني التوزيع إلى حقول ثلاثة والذي ترأس التحليل؟ فأنا أرى جيداً أن منهجيات مختلفة تقسمها: منهجية اقتصادية، ومنهجية ظاهراتية، ومنهجية هيرمينوطيقية. ولكننا لا نستطيع أن نختبئ إلى ما لا نهاية خلف هذا الجنس من الجواب الذي يتجنب مسألة الثقة: أي، ماذا عن الواقعيات نفسها؟ و السبب أخيراً، لأن الاقتصاد هو اقتصاد الرغبة، والظاهراتية هي ظاهراتية الروح، والهيرمينوطيقا هي

تفسير الصور الدينية. فكيف تتسلسل الرغبة، والروح، والله؟ وبقول آخر ما هو سبب التوازي للبنية و للقضية بين الحقول الثلاثة التي تم النظر فيها؟ إن ما يطلبه هذا السؤال من الفيلسوف لا شيء أقل من هذا: أن يعيد، بجهود جديدة، تناول المهمة التي اضطلع بها هيجل في القرن الأخير، وهي مهمة لفلسفة جدلية تضطلع بتنوع مستويات التجربة والواقع في وحدة نسقية. وما دام الحال كذلك، فيجب بمجهودات جديدة أن يعاد الآن تناول العمل، هذا إذا كان صحيحاً، من جهة، أن اللاوعي يجب أن يُكتب في مكان آخر غير مقولات الفلسفة الفكرية ـ وأنه، من جهة أخرى، الرجاء مقدر لفتح ما يريد النسق أن يغلقه. هذه هي المهمة. ولكن من يستطيع اليوم أن يضطلع بها؟.


المحتويات

3

الهيرمينوطيقا والتحليل النفسي

6

الدين والإيمان





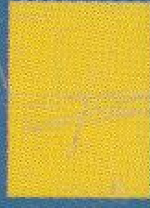
الدكتور منذر عياشي

المولد والشهادات:
مواليد حلب 1945.
دكتوراه في الأسلوبيات المقارنة - إكس أن بروفانس عام 1978فرنسا.
دكتوراه في اللسانيات (النظرية التوليدية ونحو الجملة العربية) دار العلوم، القاهرة، عام 1983 مصر.

الجامعات التي عمل بها:
درّس في جامعة حلب - سوريا.
وجامعة الملك عبد العزيز - السعودية.
و جامعة البحرين - مملكة البحرين.

من كتبه المؤلفة:
قضايا لسانية وحضارية.
اللسانيات والدلالة.
الأسلوبية وتحليل الخطاب.
الكتابة الكافية وفاتحة المتعة.

كتبه المترجمة:
علم الدلالة - بيير جيرو
علم الإشارة - بيير جيرو
الأسلوبية - بيير جيرو
مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص - رولان بارت.
نقد وحقيقة - رولان بارت.
لذة النص - رولان بارت.
هسهسة اللغة - رولان بارت.
إعادة قراءة القرآن - جاك بيرك.
النقد الأدبي في القرن العشرين - جان إيف تادييه
أطياف ماركس - جاك ديريدا
ليلة ناعمة (مجموعة قصصية) دينو بوتزاتي.
الجنرال المجهول (مجموعة قصصية) دينو بوتزاتي.
مفهوم الأدب - تزيفتان تودروف.
القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان - أوزوالد ديكرو جان ماري سشايفر.
العلاماتية وعلم النص - مجموعة من المؤلفين.
صراع التأويلات - بول ريكور.
ترأس تحرير نشرة «صور» بالفرنسية والعربية، وساهم في العديد من النشاطات والمؤتمرات العلمية.



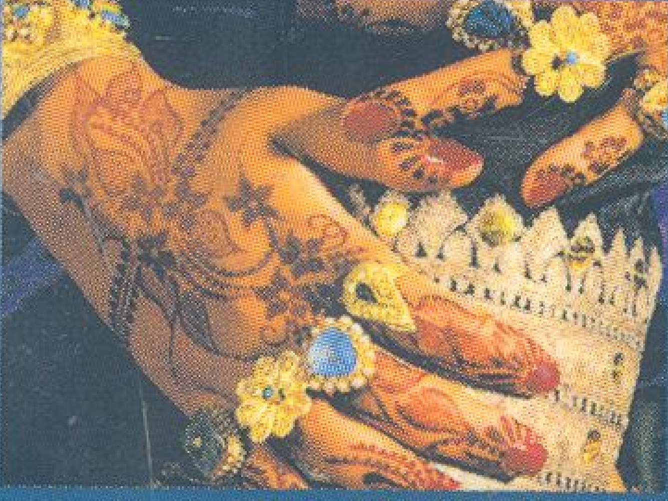

بـول ريكـور

صراع التأويلات

دراسات هيرمينوطيقية

ترجمة
د. منذر عياشي

مراجعة
د. جورج زيناتي



صراع التأويلات

دراسات هيرمينوطيقية

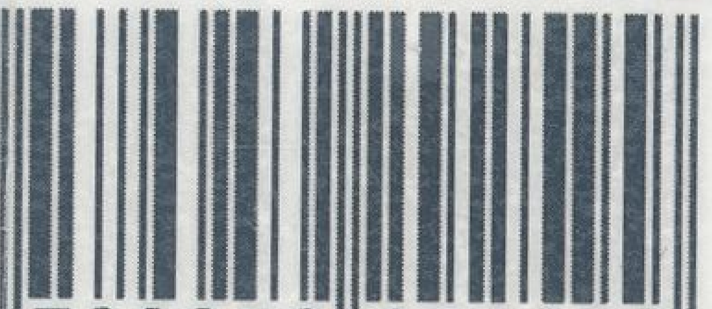
يعود اهتمامي بالفلسفة إلى نهاية دراستي الثانوية. ولقد واجه هذا الاهتمام مطلباً للدقة في المتصور وشجاعة عقلية أشعر أني أدين لها على الدوام. ولقد كان من عظيم سعادتي، بعد عدة سنوات، أن أدرس بمعية غابريل مارسيل على هامش السوربون: لقد تمثلت الدراسة، هذه المرة، في السبر الحر للأسئلة المحرجة، والتي تقف عند حدود التفكير والحياة المقترحة عليّ. وكان هنا لقائي الشخصي الثاني في مملكة الأفكار. ولقد تدربت في السنة نفسها على الأعمال التي نشرها هوسرل، والذي يعد المؤسس لتيار الظاهراتية، كما اطلعت على همه في الوصف السليم والدقيق للظواهر المادية.

ويشكل هذا التأثير جزءاً من أعماق اعتقادي الدائم. ويمكن أن يضاف إلى هذا، في الوقت الذي كنت فيه سجيناً في ألمانيا بوصفي أسير حرب، تأثير كارل جاسبيرس الذي نجد توجهه الفلسفي مستودعاً في عمله الكبير المعنون «فلسفة». ولقد وجدت نفسي هكذا، مع خروج الحرب العالمية الثانية، معداً من أجل أداء مهنة وعمل شخصي، وذلك تحت توجيه ثلاثة أوصياء هم: غابريل مارسيل، وكارل جاسبيرس، وهوسرل.

بول ريكور



ISBN 9959-29-259-2 ردمك





موقعنا على الانترنت:
www.oeabooks.com